



FACULTAD DE PSICOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA BÁSICA

**TECNOLOGÍAS DEL YO, AFECTIVIDAD Y
GRAMÁTICAS DEL AUTOGOBIERNO EN LOS
EJERCICIOS ESPIRITUALES DE IGNACIO DE
LOYOLA (1491-1556).**

**UN HITO EN LA GENEALOGÍA DE LA
SUBJETIVIDAD MODERNA**

Tesis doctoral de
LUIS MARTÍNEZ GUERRERO

Director:
ALBERTO ROSA RIVERO

Universidad Autónoma de Madrid
Departamento de Psicología Básica

Madrid, 2015

A la tata, la tía Dori,
el primo Juanma y Carlos,
que fueron, son y serán.

A mamá y a Quiel.

*No pregunto quién eres [alma mía], eso carece de importancia para mí.
No puedes hacer ni ser más que aquello que yo te inculco.*

Walt Whitman
(*Hojas de hierba*)

*Que mi lector, si comulga plenamente en mi certeza camine conmigo;
si comparte mis dudas, que busque conmigo.*

Agustín de Hipona
(*De trinitate* I, 3, 5)

*Este libro es el trabajo de un hombre “subterráneo”, de un hombre que taladra,
socava y roe. En él veréis, suponiendo que tengáis ojos para este trabajo
subterráneo, cómo avanza lentamente, con circunspección y con una dulce
inflexibilidad, sin que se adivinen las miserias que trae consigo una larga
privación de aire y de luz; casi se le podría considerar dichoso durante su trabajo
oscuro. ¿No se echa de ver cierta fe que le guía, cierto consuelo que le indemniza?
¿No parece, al mismo tiempo, que quiere conservar una larga oscuridad, la
oscuridad de las cosas que le son propias, de las cosas incomprensibles, ocultas,
enigmáticas, porque sabe cuál será su recompensa, su mañana, su propia
redención, su propia aurora?... Ciertamente que volverá; no le preguntéis qué
es lo que quiere allá abajo; ya os lo dirá él mismo, ese Trofonio, ese hombre de
apariencia subterránea, en cuanto se haya vuelto a hacer otra vez “hombre”
No es posible callar cuando se ha sido “topo” tanto tiempo, siempre topo...*

Friedrich Nietzsche
(*Aurora*)

AGRADECIMIENTOS

Una vez oí decir de manera un tanto lacónica a alguien muy querido por mí, que el (paso del) tiempo es el tributo que siempre se cobra la experiencia. El conocimiento, la habilidad o la destreza sólo se adquieren al final de un proceso que, en el caso de una tesis doctoral, es prolongado y sinuoso. Eso me recuerda que una de las metáforas más acertadas para describir la vida, es la de un camino. Terminar de recorrer un tramo de ese camino como hago yo ahora, hubiera sido infinitamente más difícil sin el apoyo y cariño de un buen número de personas. Es por tanto momento de que eche la vista atrás y exprese, que no salde, en estas tristes líneas la deuda de agradecimiento que he contraído con cada una de ellas.

Me gustaría empezar dándole las gracias a Alberto Rosa, mi mentor. Conocí a Alberto en el tercer año de carrera, en donde me descubrió otra sensibilidad hacia los problemas psicológicos como la que yo había estado buscando sin saberlo. Desde entonces, nuestra amistad no se ha interrumpido. Gracias, Alberto por ayudarme a hacer la tesis que yo soñaba, por seguirme a donde te quise llevar, por estar siempre atento a mis demandas, por recordarme que el diablo está en los detalles; sin tu dedicación y afecto, el camino habría sido otro.

A Tino Blanco, con el que comparto mi amor a la música de Bach, le agradezco que siempre haya estado cuando lo he necesitado sin más obligación que la que reclama la verdadera amistad. Muchas de las conversaciones que hemos mantenido a lo largo de los años, encuentran su reflejo aquí; gran parte de esta tesis es un diálogo, real o imaginario, con él.

En José Carlos Loredó, Jorge Castro, Noemí Pizarroso, Fernanda González, Javier Monserrat, José Carlos Sánchez, encuentro siempre estímulo intelectual para ver las cosas de otra manera. Gracias a todos vosotros por lo que he aprendido y seguiré aprendiendo a vuestro lado.

Agradezco a Ulrike Popp-Baier y Jacob van Belzen por facilitar mi estancia en la Universidad de Ámsterdam y por estar siempre dispuestos a escuchar mis proyectos.

A Vassilis Saroglou, que me acogió con gran afecto en las reuniones y en el seminario que se celebró en el centro para la Psicología de la Religión de la Universidad Católica de Lovaina.

A Ignacio Cacho por recibirme tan calurosamente y disponer todo lo necesario para que yo pudiera trabajar en la Universidad de Deusto y que mi estancia en San Sebastián fuera inolvidable. Agradezco a la comunidad de jesuitas y a Olatz Berasategui por permitirme el acceso y consulta a los impresionantes fondos del santuario de Loyola; allí donde Ignacio encontró una vez a Dios, yo encontré muchas respuestas a mis preguntas.

A mis compañeros de fatigas, que aunque embarcados cada uno en sus propios caminos, han confluído y confluyen numerosas veces con el mío: Tomás, Nacho, Rubén e Irina. Gracias Angy por tu punto de vista siempre sereno para poner cordura en los momentos de zozobra. A Edgar le considero un verdadero amigo con el que disfruto hablando de mundos posibles, de proyectos por venir. Especialmente le agradezco su apoyo y disposición en los últimos tiempos para echarme una mano en las cuestiones logísticas que surgen tras la escritura.

A mis amigos de siempre, Alberto, Jordi, Juan y Cristian, que se mostraron comprensivos e indulgentes cuando yo les hablaba un sábado por la noche de temas tan poco festivos como el argumento ontológico, los escrúpulos de conciencia, o la predestinación divina.

A mis nuevos amigos de San Lorenzo con los que confío en seguir cultivando una gran amistad: Rosa, Pedro, Juan, Patrizia, Lee. Gracias Pilar por darme a conocer las canciones de Nick Cave. Gracias Santiago por tu sentido del humor y ese punto de ironía necesario cuando nos tomamos demasiado en serio las cosas. Gracias Carlos

por ser tan buen amigo, por preocuparte del estado de la tesis a pesar de tus propias batallas.

Quiero agradecer también el trabajo invisible, pero fundamental, de dos personas: a Ruth por su disponibilidad a informarme con diligencia y afecto acerca de los trámites administrativos que siempre me resultan tan antipáticos. A Ana, que con su trabajo de maquetación, hizo que la forma de este texto tan denso fuera mucho más legible.

A Quiel, mi amigo de cuatro patas, que estuvo a mi lado durante la escritura de cada una de estas páginas, haciéndome alguna carantoña cuando me veía alicaído. No sabes Quiel lo que me has ayudado. Además de en mi corazón, siempre que vea esta tesis, tú estarás en ella.

Dejo para el final a la persona más importante de mi vida.

A mi madre que lo ha sacrificado todo por mí, que a pesar de todas las adversidades ha puesto toda su dedicación en que yo saliera adelante. Mi deuda con ella no conoce medida. Mamá, el gato ha subido por fin el muro. Esta tesis es más tuya que mía. Soy lo que soy gracias a ti.

Gran parte del paisaje en que transcurrió mi particular camino, fueron las cumbres, riachuelos y senderos del monte Abantos y del bosque de la Herrería a los que acudía en busca de sosiego y calma cuando las fuerzas flaqueaban. Me recordaban que si el sueño de un rey convertido en majestuoso salmo de piedra había sido posible gracias al tesón y la voluntad, mi pequeño trabajo también podría serlo.

A 26 de Abril de 2015 en San Lorenzo de El Escorial.

NOTA SOBRE LA CITACIÓN DE LOS TEXTOS IGNACIANOS

Para la citación de los textos de Ignacio de Loyola empleamos la división canónica que se ha hecho de cada una de sus principales obras. Esta división va entre corchetes con las siglas, a excepción de los Ejercicios espirituales, del texto al que pertenece.

[xxx]: Ejercicios Espirituales.

[AU xxx]: Autobiografía.

[DE xxx]: Diario espiritual.

[CO xxx]: Constituciones.

Índice

GÉNESIS O VÍA PURGATIVA: CONSTRUYENDO EL OBJETO DE ESTUDIO 13

CAPÍTULO 1. EN EL PRINCIPIO FUE EL SIGNO. LA RELIGIÓN CONSIDERADA COMO ARQUITECTURA CULTURAL EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD. 17

Introito quaestionis: algunas palabras sobre la “Palabra” y la organización religiosa de la conciencia. 19

El caleidoscopio de la fe: espejismos y estrategias en la definición del fenómeno religioso. 30

De Imago Dei a Homo significans: el proceso constructivo de la religión como objeto de estudio antropológico. 37

La cruz y el ágora: Cristianocentrismo razonado. 37

De la fe en la naturaleza, a la naturaleza de la fe: Una expedición genealógica por las miradas sobre lo religioso y la aparición de la mirada psicológica. . . 40

1. Del adjetivo al sustantivo en la cultura clásica. 41
2. Un encuentro decisivo: Cristianismo y *Religio* se conocen. 43
3. *Religio* no es nada porque lo es todo: la Edad Media. 45
4. El Renacimiento: *religio* adopta los primeros rasgos humanos. 46
5. *Religio* y el descubrimiento de la vida privada. Un paso más hacia la subjetivación en la época de las Reformas. 47
6. Siglos XVII y XVIII: *religio* se convierte en objeto de reflexión crítica. 48
7. ¿El ocaso de los dioses? *Religio* multifragmentada y la construcción del sentido del mundo: del siglo XIX hasta el presente. 51
 - 7.1. Mitología Comparada. 56
 - 7.2. Fenomenología de la religión. 57

7.3. Historia de las religiones.	59
7.4. Antropología de la religión.. . . .	60
7.5. Sociología de la religión.	62

La Psicología de la religión: tres variaciones sobre un mismo tema y el punto de fuga culturalista. 67

Tradiciones nomotéticas. 71

1. La fe en una probeta: el paradigma biológico-experimental.	72
2. El método sin objeto: el paradigma psicométrico.	76

Tradiciones ideográficas. 80

1. La religión en el inconsciente: las corrientes psicoanalíticas.	81
--	----

Psique frente a religio, o las afinidades electivas: la co-construcción de las tecnologías religiosas, la subjetividad, y la Psicología en el enfoque genealógico-cultural. 86

La cultura y el carácter constructivo de la naturaleza humana.. . . . 89

La (doble) aproximación a los fenómenos religiosos desde la lógica de la Psicología cultural. 91

La conciencia de estar construido: una digresión sobre la subjetividad moderna y la muerte del self en el tiempo de las identidades líquidas. 96

La racionalidad desvelada: El método genealógico y los juegos hermenéuticos en la formación de la subjetividad. 101

CAPÍTULO 2. LA GRAMÁTICA DE LOS AFECTOS. SUBJETIVIDAD, GOBIERNO DE LAS EMOCIONES Y ORIENTACIÓN RELIGIOSA DEL SENTIMIENTO 115

Fabulando al sujeto. El lugar de las emociones en la construcción occidental de la subjetividad. 117

La vida olvidada de las emociones. Una genealogía de urgencia. 117

1. La concepción cristiana de las emociones como vías para el conocimiento y gobierno de sí.	119
2. La geometría de las pasiones: Descartes y la mecanización de la afectividad.	122
3. Spinoza y el regreso a la identidad entre emoción, razón y ética.. . . .	125
4. El triunfo del modelo cartesiano y su recepción en la Psicología.	127
5. El hombre sin atributos: de la teleonomía de las emociones a su indeterminación antropológica en la modernidad.	129

Siento, luego existo. Los afectos como signo de la subjetividad en el pensamiento contemporáneo. 133

1. Delfos redimido: el autoconocimiento de las emociones y el núcleo del Yo en la sociedad neoliberal.	133
2. El despliegue de las emociones y la subjetividad a través de la acción.	136
2.1. La emergencia del Yo como símbolo de la propia existencia.	139
2.2. Las emociones y el significado subjetivo de lo que acontece al Yo.	142
2.3. La voluntad: puente entre el afecto y la acción para el gobierno de sí.	146
2.4. La acción como síntesis del yo dialógico, la afectividad y la volición.	150

Chacona conceptual, o (nuevamente) el problema de las definiciones. . . . 155

1. El modelo biológico. ¿Las emociones como instinto?	160
2. El modelo cognitivo. ¿Las emociones como estructuras rígidas de evaluación?	161
3. La aproximación socio-constructivista. La emoción como síndrome y metáfora.	163

Los episodios emocionales y la forma dramatúrgica de la afectividad. 170

La evaluación. Construyendo la situación como predicado de la afectividad. 174

El afecto como signo de “lo que está pasando”. 179

El lenguaje y la “substancia” de la experiencia afectiva. 182

La performatividad y el carácter teatral de las emociones. 188

Las comunidades emocionales como fuente de *scripts* para la regulación afectiva. 194

La regulación emocional como la organización ético-moral de los afectos. 200

Encuentros sentimentales entre la emoción y la fe: la forma cristiana de ordenación de la afectividad. 202

Los símbolos religiosos y el orden trascendental de la realidad. 205

La afectividad y sus símbolos como puntos de anclaje entre el orden trascendental y la sociedad.. . . . 211

La “voz de la conciencia” y el sentido subjetivo de los símbolos afectivos para el gobierno de sí. 216

METAMORFOSIS O VÍA ILUMINATIVA: ORDENANDO EL DISCURSO 223

CAPÍTULO 3. LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES Y SU TRADICIÓN EN OCCIDENTE. UNA INCURSIÓN EN EL LEGADO ASCÉTICO RECIBIDO POR IGNACIO DE LOYOLA 225

Interludio espiritual o sobre una psicología de la repetición y la pausa como formas de ascesis. 227

La filosofía como razón práctica. La emergencia de los ejercicios espirituales en las escuelas morales romanas. 240

El imperio universal y la ciudadela interior. 240

En busca de una vida buena. Las filosofías terapéuticas de la felicidad. 241

Aprende a vivir. Los ejercicios espirituales, la construcción retórica de la conciencia y la transformación de sí. 243

Habitando en el logos universal. El Estoicismo y la voluntad de ser indiferente. 248

1. La concepción estoica de las emociones: la doctrina de los primeros y segundos movimientos. 253
2. El asentimiento y la colaboración de la voluntad en el control de los segundos movimientos. 256

Buscando el consuelo en los cielos. El Neoplatonismo y el comienzo de la lectura trascendental de los ejercicios espirituales. 257

Cuando el *Logos* se hizo carne. El Cristianismo y su apropiación de los ejercicios espirituales. 261

El giro constantiniano. Una religión ecuménica para un imperio universal. 262

El reino de los cielos y el señorío de la conciencia. La singularidad del kerigma cristiano. 263

La metamorfosis de la ascética. Lo “espiritual” de los ejercicios cambia su significado. 269

La vigilancia del corazón. La reforma interior a través del examen de conciencia y el discernimiento de espíritus. 273

El “místico” número 3. La lógica y forma tricotómicas de la progresión ascética. 282

1. Primeras formulaciones evolutivas de la vida espiritual. 284
2. El Pseudo-Dionisio y la influencia de su concepción jerárquica. 286
3. La *Lectio divina* como articulación de los ejercicios espirituales en torno a un sistema general de cambio. 288
 - 3.1. Sus primeros desarrollos. 288
 - 3.2. La formulación de Guigo II. 289
 - 3.2.1. La *Lectio divina* y la organización interna de los ejercicios espirituales estoicos. 293
4. El ajuste de la *Lectio divina* a las tres vías clásicas: Buenaventura y Hugo de Balma. 297

5. Un “mismo” fenómeno expresado de múltiples maneras.	299
--	-----

<i>La visión cristiana de las emociones: de la erradicación estoica a la contención y el aprovechamiento.</i>	<i>302</i>
---	------------

1. San Agustín: la voluntad y los afectos como elementos centrales del lenguaje de la interioridad.	307
2. La visión medieval de las emociones.	312
2.1. San Anselmo y Pedro Abelardo: en la línea voluntarista de la afectividad.	312
2.2. Los comienzos del siglo XIII: la alta escolástica y el auge del Aristotelismo.	314
2.2.1. Santo Tomás de Aquino. El arquitecto de la fe racionalista.	316
2.3. Fideísmo, afecto y voluntad: La reacción franciscana al tomismo y la crisis de la Escolástica.	326
2.3.1. Metafísica de la luz. San Buenaventura y el alma como dispositivo para conocer a Dios.	328
2.3.2. Los comienzos del siglo XIV: Escoto y Ockham.	330
2.3.2.1. Escoto: la voluntad engloba y supone a la razón.	331
2.3.2.2. Ockham: la crítica nominalista y la imposibilidad de la teología como ciencia.	334
2.4. Una época que languidece y otra que germina. El invierno de la Edad Media y el anuncio de la primavera renacentista.	337

El redescubrimiento del hombre. El individualismo y la radicalización de la visión antropocéntrica en el Renacimiento. 338

<i>El nacimiento del Estado moderno.</i>	<i>341</i>
--	------------

<i>La imprenta y la democratización de la lectura.</i>	<i>342</i>
--	------------

<i>La recuperación de las obras clásicas y el auge de la retórica.</i>	<i>343</i>
--	------------

<i>Las nuevas formas de religión.</i>	<i>345</i>
---	------------

El cristianismo interior: el escepticismo por la teología racionalista y la vuelta a las vertientes místicas y ascéticas de la fe. 347

<i>Pasión de Cristo, confórtame. La Teología de los afectos y los corazones convergentes en la nueva espiritualidad intimista.</i>	350
--	-----

<i>Algunas corrientes antiespeculativas previas a la Devotio Moderna.</i>	362
---	-----

1. El misticismo alemán.	362
1.1. Eckhart: explorando la geografía mística del alma.	364
1.2. Los discípulos de Eckhart: Tauler, Suso y Ruysbroeck.	366
2. Las formas laicas de la vida religiosa.	368
2.1. Begardas y beguinas.	369
2.2. Amigos de Dios.	370
2.3. Hermanos del libre espíritu.	370
2.4. Iluminados, recogidos y alumbrados.	371
3. Erasmo de Rotterdam como prototipo de la nueva espiritualidad.	371
3.1. La antropología teológica del <i>Enchiridion</i> .	372
3.2. Influencia del erasmismo en la literatura espiritual.	374

La <i>Devotio Moderna</i>: el renacimiento cristiano y el auge del subjetivismo espiritual.	375
--	-----

<i>Orígenes y expansión.</i>	376
------------------------------	-----

<i>Qué se entiende por Devotio Moderna.</i>	379
---	-----

<i>Características generales y síntesis doctrinal.</i>	380
--	-----

1. Tendencia antiespeculativa.	381
2. Forma cristocéntrica de la piedad.	383
3. Moralidad y ascetismo.	384
4. Metodización exhaustiva de la vida espiritual.	385
5. Carácter afectivo.	388
6. Interioridad y subjetivismo.	389

<i>Afectividad, subjetivismo y ejercicios metódicos en los principales escritores de la Devotio Moderna.</i>	390
--	-----

1. Thomas de Kempis (1380-1471) y la Imitación de Cristo. 390
2. Jean Mombaer (1460-1501) y el *Rosetum exercitorium*. 393

Influencia posterior de la Devotio Moderna. 398

La escuela española de espiritualidad: la conexión de la *Devotio Moderna* con Ignacio de Loyola. 399

La reforma benedictina de García Jiménez de Cisneros (1455-1510). . . . 401

1. Ordenando la montaña sagrada. 403
2. El Ejercitatorio de la vida espiritual. 405

Hijo del medioevo, padre de la modernidad. Ignacio de Loyola y el hombre fronterizo en el tiempo de las reformas. 412

En un lugar de Guipúzcoa.... 412

La educación cortesana en Arévalo. 414

El gentilhombre del virrey de Navarra. 416

La defensa de Pamplona y el caballero de la pierna quebrada. 416

El duro regreso a Azpeitia y las “carnicerías” de la guerra. 419

Imitando a los imitadores. Muerte de Íñigo y nacimiento de Ignacio. . . . 421

Nueva vida. 426

El peregrino de Montserrat. Ignacio conoce los ejercicios espirituales. . . . 427

Manresa como laboratorio de los ejercicios. 430

Un texto vivo que crece. 437

Re-creando la tradición. 438

**CAPÍTULO 4. EL MARCO ANTROPOLÓGICO DE LOS EJERCICIOS IGNACIANOS.
LA NATURALEZA DE LA VIDA INTERIOR Y EL PAPEL DE LA AFECTIVIDAD EN LA
ORIENTACIÓN DE LA ACCIÓN 441**

Internándose en la semiosfera ignaciana.. 443

**¿Qué es el hombre? El Principio y Fundamento [23] como síntesis
antropológica. 444**

El hombre en referencia a Dios. 447

El hombre en referencia al mundo: su problematización histórica. . . . 448

1. Dios y la materia. 448

2. Un yo encarnado. 449

3. Todo fue hecho para él. 450

4. La ambivalencia del mundo. 451

5. El drama de la elección. 452

6. La empresa de construir el mundo. 453

7. Los condicionamientos de la libertad: una espiritualidad de la sospecha. . . . 454

**La influencia de la afectividad en la elección. Un examen del vocabulario
emocional ignaciano. 455**

La moción y el triple origen afectivo del pensamiento. 457

El apetito como antesala del deseo. 461

El deseo y su principio motivador. 461

El querer y la acción deliberada.. . . . 462

El afecto. 462

1. La afección desordenada. 464

El sentir como espacio de unificación de la persona. 465

<i>Recapitulando.</i>	467
Los Ejercicios espirituales como pedagogía de la afectividad.	469
<i>Su definición en [1].</i>	469
<i>Sobre la noción de ejercicio: un libro para hacer y hacerse.</i>	472
<i>La anotación [3]: sobre las tres potencias (más una) que debe ordenar el ejercitante.</i>	476
1. Sobre la memoria.	477
2. Sobre el entendimiento.	477
3. Sobre la voluntad.	478
4. Sobre la imaginación como cuarta potencia del alma.	479
<i>Por todo ello, los Ejercicios permiten al ejercitante...</i>	483
1. Quitar de sí todas las afecciones desordenadas [1].	484
2. “Ser señor de sí” [216]: La indiferencia como libertad de elección.	485
2.1. La elección y el problema de conciliar la libertad humana con la omnipotencia divina.	486
3. Vencerse a sí mismo [21].	488
4. Sentir y gustar internamente [2]: el conocimiento de sí.	489
CAPÍTULO 5. DANDO “MODO Y ORDEN” A LA INTERIORIDAD. LOS EJERCICIOS Y LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA EXPERIENCIA.	493
Disciplinando la experiencia. Sobre el dar modo y orden [2].	495
Los ejercicios espirituales como pura forma.	496
La flexibilidad del método. La dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo.	498
Los cuatro textos y la organización triangular de los Ejercicios. . . .	500

El ejercitante como centro de gravedad. 504

1. Singularidad de la experiencia y adecuación a las circunstancias: los ejercitantes y su casuística. 504
 - 1.1. Anotación [18]: examinando las aptitudes y las actitudes. 504
 - 1.2. Anotación [19]: los Ejercicios abiertos y las circunstancias del ejercitante. . . 506
 - 1.3. Anotación [20]: los Ejercicios cerrados y la influencia del tiempo y el espacio en la reflexividad. 507
 - 1.4. Anotación [4]: El ritmo personal de cada sujeto. 508
 - 1.5. Los niveles hermenéuticos de la experiencia. 509
2. El auxilio de las Adiciones [73-90] para la transformación. 509

El que da los ejercicios como facilitador de la forma. 513

1. La adaptación al ejercitante [18-20]. 514
2. Objetividad [2] y neutralidad [15]. 515
3. La consolación y la desolación [8, 9, 10 y 17]. 516
4. Los signos del proceso [6]. 517

“Para que más se ayuden y se aprovechen”. El Prosupuesto [22] como marco de relación entre el ejercitante y el director. 518

El método y su estructura retórica. 519

1. La forma de un ejercicio espiritual.. . . . 522
 - 1.1. Oración preparatoria.. . . . 522
 - 1.2. Los preámbulos. 522
 - 1.2.1. La Composición de lugar. 523
 - 1.2.1.1. Definición general.. . . . 523
 - 1.2.1.2. El Renacimiento y la ortodoxia de la imagen: El cambio de régimen perceptivo. 524
 - 1.2.1.3. La posición ignaciana y su originalidad. 526
 - 1.2.2. La petición. 529
 - 1.3. La meditación como fase central. 529
 - 1.4. Fase final. El coloquio. 530

1.5. El análisis retrospectivo del ejercicio. El examen de la meditación [77].	531
2. La forma de una jornada de ejercicios.	532
2.1. Los dos primeros ejercicios de contemplación.	532
2.2. Tercer ejercicio: repetición del sentir y gustar de la primera y segunda contemplación.	532
2.3. Cuarto ejercicio: resumen y síntesis del tercer ejercicio.	533
2.4. Quinto ejercicio: la Aplicación de sentidos.. . . .	534
2.5. Examen de conciencia.	535
3. La forma del mes de Ejercicios.	535
3.1. Las anotaciones [1-20].. . . .	535
3.2. El Principio y Fundamento [23].. . . .	536
3.3. La construcción retórica del drama durante las Cuatro Semanas [45-72, 91-189, 190-217 y 218-237].. . . .	536
3.4. La Contemplación para alcanzar amor [230-237].	537

La reflexividad y la estructura fractal de los Ejercicios. 537

<i>Exordio.</i>	539
-------------------------	-----

<i>Narratio.</i>	540
--------------------------	-----

<i>Argumentatio.</i>	541
------------------------------	-----

<i>Peroratio.</i>	543
---------------------------	-----

<i>Los ejercicios espirituales y el desarrollo de la subjetividad: recursividad semiótica, geometría fractal y reflexividad.</i>	544
--	-----

CAPÍTULO 6. CONSTRUYENDO UNA NUEVA SENSIBILIDAD. AUTOGOBIERNO Y MICROGÉNESIS DEL YO DIALÓGICO EN LA TRANSFORMACIÓN AFECTIVA DEL EJERCITANTE. 545

Dialogicidad y conflicto. El despliegue dramático de la conciencia.	547
--	------------

Bajando a los infiernos. La Primera Semana y el aborrecimiento de los afectos desordenados. 552

Las meditaciones sobre el pecado y sus tres configuraciones. 554

1. Historia del pecado. La triple desobediencia de las criaturas [50-52]. 554
2. El desorden anida en mí. Psicología del pecado [55-63]. 555
3. Escatología del pecado. Una visita al infierno [65-71]. 556

Los exámenes de conciencia. 558

1. El examen particular y cotidiano [24-31]. 559
2. El examen general [32-43]. 560
3. Los peligros del mucho examinarse. Las notas para sentir y entender escrúpulos [345-351] y la hiperreflexividad.. . . . 562

La discreción de espíritus [313-327] como un tipo de examen de conciencia. 563

El primer modo de orar [238-248] como otro tipo de examen. 565

La encrucijada de la elección. La Segunda Semana y la nueva orientación del sentimiento.. . . . 568

Las contemplaciones de la vida de Cristo: el paradigma del Principio y Fundamento.. . . . 568

Comprometiéndose en el seguimiento. El llamamiento del Rey temporal [91-98]. 569

El cuarto día: preparando el tiempo de elección y sus claves hermenéuticas. 571

1. Militando en el ejército adecuado. Las dos Banderas [136-147]. 573
2. Los tres binarios [149-156]. Las distintas disposiciones de la voluntad. 574

Día doce: El tiempo de elección. 575

1. Un nuevo mecanismo de control: las Tres maneras de humildad [165-167]. . . 576
2. La fase crucial: la elección [169-189].. . . . 577

2.1. Preámbulo para hacer elección [169]..	578
2.2. La materia para hacer elección [170-174].	578
2.3. Los tres tiempos para hacer elección [175-188].	579
2.3.1. Propiedades del primer tiempo [175].	580
2.3.2. Propiedades del segundo tiempo [176].	580
2.3.3. Propiedades del tercer tiempo [177].	581
2.3.3.1. El primer modo [178-183].	582
2.3.3.2. El segundo modo [184-188]..	582
2.3.4. El carácter circular de los tres tiempos..	583
<i>La sutileza del mal. Las reglas de discernimiento de Segunda Semana [328-336].</i>	584
<i>Las reglas para distribuir limosnas [337-344]. Una aplicación práctica del discernimiento de espíritus..</i>	586
Confirmando la elección. La mimesis afectiva con Cristo en la Tercera Semana.	589
<i>Saliendo del propio amor, querer e interés. El éxodo de sí y la contemplación de la cruz..</i>	589
<i>Las reglas para ordenarse en el comer [210-217]. Bloqueando todas las vías de escape del deseo desordenado.</i>	591
Para en todo amar. La Cuarta Semana y la culminación de una nueva sensibilidad.	594
<i>La metabolización del mensaje cristiano: el segundo [249-257] y tercer [258-260] modo de orar.</i>	596
1. El segundo modo de orar [249-257]: rumiando cada palabra.	596
2. El tercer modo de orar [258-260]: la naturalización de la fe.	597

La prudencia en tiempos de la Inquisición. Las reglas para sentir con la Iglesia [352-370]. 597

Volviendo a la actividad sobre el mundo. La contemplación para alcanzar amor [230-237]. 599

El cultivo del yo como dispositivo moral para el autogobierno y la libertad. 600

APOCALIPSIS O VÍA UNITIVA: REINTEGRÁNDOLO TODO 611

CAPÍTULO 7. EL FIN DE LOS TIEMPOS. UN UNIVERSO DE SENTIDO QUE SE REPLIEGA. 615

La reflexividad saturada. Apocatástasis a manera de epílogo. . . . 617

Más allá de los márgenes. La hermenéutica infinita. 629

Crónica íntima de una elección. El Diario espiritual ignaciano y sus resonancias con el método de los Ejercicios. 630

Del gobierno de sí al gobierno de los otros. La compañía de Jesús y la aplicación colectiva de los Ejercicios. 632

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 639

Índice de figuras

Figura 1.1. Un eterno y obsesivo bucle: viajes de ida y vuelta entre la religión y la Psicología.	28
Figura 1.2. Construcción de la religión como objeto para la Psicología.	65
Figura 1.3. La hermenéutica infinita en el enfoque genealógico.	109
Figura 1.4. Modelo multidisciplinar de las Ciencias de la religión desde el concepto integrador de cultura.	112
Figura 2.1. El proceso dialéctico de la agencialidad.	152
Figura 3.1. Organización interna del conjunto de los ejercicios espirituales según las diferentes clasificaciones ternarias de la ascética cristiana.	296
Figura 3.2. Modelo antropológico de san Agustín.	310
Figura 3.3. Modelo antropológico de santo Tomás de Aquino.	323
Figura 3.4. Grabado xilográfico perteneciente a la serie Nova Reperta (Nuevos hallazgos), de Jan van der Straet. Mediados de 1580.	342
Figura 3.5. Nicolaes Maes (1655). Anciana rezando. Rijksmuseum, Ámsterdam.	346
Figura 3.6. Matthias Grünewald (1512-1516). Políptico de Isenheim. (arriba) Tabla central. (abajo) Detalle de la expresión de Cristo y de las laceraciones en su cuerpo. Musée d'Unterlinden, Colmar.	356
Figura 3.7. Atributos de la Pasión y Muerte de Cristo. Tabla central de un tríptico, atribuida al Maestro de Pedralbes (Segunda mitad del siglo XV). Museo Nacional de Arte de Cataluña, Barcelona.	359
Figura 3.8. Rogier Van der Weiden (1435-1438). Descendimiento de la cruz. Detalle del llanto de algunos de sus personajes (de izquierda a derecha y de arriba abajo): Virgen María, María Cleofás, José de Arimatea y María Salomé. Museo Nacional del Prado, Madrid.	361

- Figura 3.9. Retrato de Margarita Porete, mística francesa que perteneció al movimiento de las beguinas y que escribió “El espejo de las almas simples”, por el que fue condenada a morir en la hoguera en 1310.369
- Figura 3.10. Beguinato de Anderlecht, a las afueras de Bruselas. Fotografía realizada en Agosto de 2012.370
- Figura 3.11. Edición de 1519 realizada en Basilea del “Manual del caballero cristiano” de Erasmo de Rotterdam. Cornell University Library, Nueva York.....374
- Figura 3.12. Edición de 1739 realizada en Viena de “La Imitación de Cristo” de Thomas de Kempis. British Library - St. Pancras Reading Rooms, Londres..392
- Figura 3.13. Edición de 1603 del “Rosario de ejercicios espirituales y meditaciones religiosas” de Jean Mombaer. Bayerischen Staatsbibliothek, Múnich.395
- Figura 3.14. (izquierda)Mano salmódica del Rosetum de Mombaer y (derecha) mano musical de Guido d’Arezzo.....397
- Figura 3.15. Grabado del Monasterio y la Iglesia de Montserrat (1707). Procede de la obra, Les Delices de L’Espagne et Portugal, de Juan Álvarez de Colmenar.404
- Figura 3.16. Edición realizada en Valencia en 1757 del “Ejercitatorio de la vida espiritual” de García Jiménez de Cisneros.407
- Figura 3.17. Casa-torre de los Loyola en Azpeitia.413
- Figura 3.18. Asedio del Castillo de Pamplona. Grabado perteneciente a la Vita Beati Patris Nostri Ignatii, de Pedro de Ribadeneira. Archivo MAS. Museo Histórico de la Ciudad de Barcelona.418
- Figura 3.19. Las lecturas de Ignacio convaleciente en Azpeitia. Grabado perteneciente a la Vita Beati Patris Nostri Ignatii, de Pedro de Ribadeneira. Archivo MAS. Museo Histórico de la Ciudad de Barcelona.423
- Figura 3.20. Ignacio y su transformación iconográfica de guerrero a santo. .426

Figura 3.21. Velando sus nuevas “armas” en Montserrat. Grabado perteneciente a la Vita Beati Patris Nostri Ignatii, de Pedro de Ribadeneira. Archivo MAS. Museo Histórico de la Ciudad de Barcelona.	428
Figura 3.22. Vista de Manresa (1820). Grabado perteneciente al libro Voyage pittoresque et historique de l’ Espagne de Alexandre Louis Joseph, marqués de Laborde.	432
Figura 3.23. Cueva de Manresa donde se sitúa la estancia de Ignacio y la redacción de los ejercicios espirituales. Fotografía realizada en Septiembre de 2012.	434
Figura 3.24. Redacción de los Ejercicios espirituales asistido de visiones místicas. Sobre la cueva, la abadía de Montserrat. Grabado perteneciente a la Vita Beati Patris Nostri Ignatii, de Pedro de Ribadeneira. Archivo MAS. Museo Histórico de la Ciudad de Barcelona.	437
Figura 3.25. Mapa genealógico de los ejercicios espirituales ignacianos. . . .	440
Figura 4.1. El papel de la afectividad en el modelo antropológico de Ignacio de Loyola.. . . .	468
Figura 4.2. Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola (1548). Ejemplar autógrafo. Universidad Loyola de Chicago.	470
Figura 4.3. El influjo de los Ejercicios espirituales sobre las distintas dimensiones de la persona.. . . .	491
Figura 5.1. Reflexividad y estructura fractal de los Ejercicios.	539
Figura 6.1. Estructura dramática de los Ejercicios Espirituales a la luz de las categorías de análisis de la péntada burkeana.. . . .	550
Figura 6.2. Gustav Doré (1861). Grabado perteneciente a la serie sobre la Divina Comedia. Paraíso, canto XXVII.	558
Figura 6.3. Edición de 1635 del Directorium in Exercitia Spiritualia S.P.N. Ignatii realizada en Antuerpiae (Países Bajos). Universidad Complutense de Madrid.. . . .	562
Figura 6.4. Modelo dialógico de la Primera Semana.	567

Figura 6.5. Gustav Doré (1861). Grabado perteneciente a la serie de la Divina Comedia. Paraíso, canto XXVII.	571
Figura 6.6. Modelo dialógico de la Segunda Semana.	588
Figura 6.7. Alberto Durero (1511). Grabado perteneciente a “La Pasión Pequeña de Nuestro Señor Jesucristo”. Crucifixión.	591
Figura 6.8. Modelo dialógico de la Tercera Semana..	593
Figura 6.9. Martino Roda (1565-1583). La resurrección de Cristo.	595
Figura 6.10. Modelo dialógico de la Cuarta Semana.	600
Figura 6.11. Organización interna de la acción en Loyola y su correspondencia con una teoría constructivista de la agencialidad.	604
Figura 6.12. Modelo condensado del proceso de Ejercicios a diferentes niveles de análisis.	609
Figura 7.1. Carro triunfal de la Iglesia dirigido por San Ignacio, de José Rodríguez Carnero. Mural de la Iglesia del Espíritu Santo en Puebla (México).	637

Índice de tablas

Tabla 1.1. Las concepciones sobre <i>religio</i> y las distintas preguntas sobre ella en cada época.66
Tabla 1.2. Fenomenología de la interpretación genealógica.106
Tabla 3.1. Itinerario de análisis para la genealogía de los ejercicios espirituales.239
Tabla 3.2. La “mística” del tres. La consolidación de la forma lógica de la ascesis en los ejercicios espirituales a través de las tríadas.301
Tabla 3.3. Terminología aplicada sobre la pasión y el afecto y las partes del alma involucradas en San Agustín y Santo Tomás de Aquino.319
Tabla 6.1. El proceso de transformación de los Ejercicios a partir del cambio en el querer, el sentir, el sentimiento y las adiciones.608

Prólogo. Ejercicios espirituales frente al espejo.

Soy yo mismo la materia de mi libro.

Michel de Montaigne
(*Ensayos*)

*(...) somos ese quimérico museo de formas inconstantes,
ese montón de espejos rotos.*

Jorge Luis Borges
(*Elogio de la sombra*)

I

Esta tesis es la crónica de una búsqueda; de un interrogante que se perfila en el horizonte del hombre moderno en pos de comprender su propia constitución a la luz de un conjunto dispar y fortuito de circunstancias más o menos remotas que lo han conducido a formular semejante tipo de pregunta. Podríamos considerar por tanto que este bucle reflexivo ha de entenderse como uno de los efectos de la concepción antropológica contemporánea en la que el individuo adopta simultáneamente, en virtud de una perspectiva psico-constructivista de la realidad, la posición de objeto y sujeto de conocimiento que se juzga como un artefacto histórico y cultural más, ya que el pasado le revela que los modos por los que éste ha dado sentido a su experiencia y a sí mismo, son inconstantes a lo largo del tiempo.

La lógica de nuestro trabajo se sitúa entonces dentro de la tradición historiográfica de corte genealógico que busca explorar ese proceso de decantación cultural de la subjetividad moderna (ver por ejemplo Danziger, 1997; Rose, 1996) y que trata de dar cuenta de algunos de esos procesos que han participado en conformar semejante estatuto contemporáneo del yo; todo ello a partir de una sensibilidad socio-histórico-cultural de los fenómenos psicológicos que estudia de manera densa los espacios concretos de construcción y andamiaje de la vida psíquica a partir de la mediación de los artefactos culturales.

Así pues uno de los objetivos de tal proyecto genealógico es el de desmontar entonces la idea del sujeto como una suerte de objeto “ideal”, subrayando por contra el carácter contingente y desordenado de éste que emerge en el cruce de una amalgama muy heterogénea de formas de pensamiento, de técnicas de regulación, de problemas organizativos, etc. En este sentido, una genealogía de la subjetivación necesita pensar al ser humano como un tipo de híbrido de muy diversos ámbitos de actividad. Una genealogía de este tipo requiere así una noción mínima o débil del ser humano sobre el que se escribe la historia, concibiendo la “interioridad” como una especie de plegamiento o doblez de la exterioridad que no presupone la existencia de un fondo estructurado a priori en éste (Deleuze, 1992).

Así pues, aunque dicha genealogía de la subjetivación se interesa por cómo se ha ido conformando la imagen del hombre en diferentes dominios de racionalidad, no es de suyo una historia de las ideas; su campo de investigación es el relativo a la prácticas y técnicas en la medida en que la emergencia de la subjetividad, entendiendo que su ontología es histórica, se comprende a raíz del contacto con las disposiciones técnicas que dan forma, sentido y estructuran la experiencia en cada momento. Dicho con contundencia: defendemos que el desarrollo histórico de las sucesivas teorías del sujeto crecen en el mismo punto que los objetos sociales a través de los cuáles éstas se van cristalizando.

Más concretamente, Foucault habla de las “tecnologías del yo” como las tecnologías que tienen por objeto precisamente los modos diversos y cambiantes a lo largo de la historia mediante los cuales los individuos tienen experiencia de sí mismos, se comprenden, juzgan y dirigen (Foucault, 1990). De este modo, una genealogía de la subjetividad se centra directamente en las tecnologías del yo que ubican a los seres humanos en determinados regímenes de la persona desde la lógica del “gobierno” (Foucault, *Ibíd.*), en tanto que la forma que adopta esa relación técnica con nosotros mismos ha sido objeto de toda una variedad de órdenes de racionalidad que han pretendido moldear el modo en que entendemos y conducimos nuestra existencia como seres humanos en nombre de ciertos objetivos (morales, estéticos, políticos, religiosos, epistemológicos, artísticos...) cuya lista es tan diversa y heterogénea como interminable. Así pues, la pregunta que vertebra lo que se considera cada hito de esa genealogía de la subjetividad debe responder al modo o modos en que se montó un determinado régimen del yo, en qué condiciones, en relación con cuáles demandas y bajo qué formas de autoridad.

II

Sin duda, desde el punto de vista genealógico uno de los ámbitos de racionalidad donde con mayor insistencia a lo largo del tiempo se ha venido dando el empleo y promulgación de las tecnologías del yo, es el de la religión; concretamente en el Cristianismo, pues es en esta confesión por su relevancia histórico-cultural en occidente, donde en sentido estricto se dio la emergencia de las hermenéuticas de sí mismo que tendrán un peso decisivo en la organización y orientación del comportamiento –en especial del mundo de las emociones entendido como una región fundamental de la subjetividad- con respecto tanto al mundo, como al propio gobierno personal.

El Cristianismo constituye entonces una fuente excepcional para el estudio de cómo se fueron configurando las categorías psicológicas y tramitando el dominio de la subjetividad dotando al individuo de un espacio interno de deliberación cada vez más rico y complejo a la hora de actuar. El sujeto cristiano es así un antecedente fundamental para comprender al sujeto moderno sobre el que éste se pliega.

III

Uno de los periodos históricos en donde con mayor intensidad se difundió el empleo de las tecnologías del yo ligadas al Cristianismo, fue en el tránsito de la baja Edad Media al Renacimiento en tanto que en esta época surge de manera generalizada una preocupación constante por la idea del gobierno de sí mismo; concretamente, el sistema de prácticas que más repercusión tuvo en la conformación de la subjetividad moderna, fue el que ofrecían los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola

Muy sumariamente, durante este periodo, en confluencia con otros motivos que transformaron el tejido social, se gestará el tránsito de una religiosidad medieval de carácter litúrgico y popular, a una fe de tono personal anidada en el recogimiento privado, hecho que exigirá a los religiosos generar una densa literatura de carácter práctico sobre la metodización de la vida espiritual. Esta nueva tendencia religiosa de carácter reformista, antesala del cisma protestante en ciernes, y en hibridación con los presupuestos ideológicos del Humanismo, estará representada por la *Devotio Moderna*, una amalgama de las corrientes espirituales venidas del norte de Europa, cuya reacción de tendencia ascética y metódica propugnará una antropología teológica preocupada por la anatomía del alma orientando el Cristianismo hacia la interioridad del creyente mediante la piedad profunda de tono afectivo, la imitación de Cristo como modelo de virtud, y los ejercicios metódicos para escrutar la conciencia y hacer oración mental. Con esta vuelta sobre sí, la espiritualidad desplazará su atención de Dios al hombre

con el descubrimiento de la conciencia individual como sede para la contemplación, lo que hará que crezca la preocupación por la estructura del alma.

En este sentido, los ejercicios ignacianos nos ofrecen un modelo paradigmático de cómo cristalizaron todas estas influencias en torno a un sistema de actividad cuyo propósito era ordenar la vida, “vencerse a sí mismo” con arreglo a una concepción cristiana de la existencia inculcado una enorme cantidad de esquemas de autoexamen, autosospecha, autodevelamiento, autodesciframiento y autocuidado; en síntesis: Loyola abrió la puerta a una concepción dinámica del sujeto.

Así pues, la influencia de la espiritualidad ignaciana a través de la Compañía de Jesús en el campo del pensamiento filosófico y teológico, literario y artístico, pedagógico y socio-político es amplia y profunda. Pero no sólo por ser justos con la realidad histórica, sino sobre todo porque el reconocimiento del influjo ignaciano en el modo de pensar, escribir o crear artísticamente de tantos jesuitas, maestros a su vez de filósofos, como Descartes, de teólogos, literatos, artistas y políticos, nos ayudaría a entender mejor o, al menos, a matizar no pocas ideas del pensamiento occidental.

IV

Pero, ¿los ejercicios espirituales no son un fenómeno de interés en esa genealogía de la subjetividad debido precisamente a que estos, en buena medida, han producido el tipo de sujeto que somos? Esta cuestión nos sitúa de nuevo en ese bucle reflexivo del que hablamos al comienzo al considerar que, al margen de admitir un punto de vista metapsicológico, la posición actual que asumimos sobre los seres humanos es el fruto de las condiciones de posibilidad generadas por regímenes anteriores de persona que han posibilitado formular este tipo de pregunta en el presente. Se trata por tanto, de un constante juego de espejos.

Así pues, nuestra tesis trata de dar cuenta de este carácter reflexivo a través de su estructura y forma argumental; es un texto y un meta-texto: refleja en su arquitectura la problemática que aborda a nivel de contenido (las gramáticas del autogobierno a través de los ejercicios espirituales). En definitiva: su objeto de estudio y los medios para su análisis, son lo mismo.

La conciencia de esta problemática se subraya en el texto de muy diversas maneras: en la organización de los capítulos (por ejemplo, el primero, el segundo y el tercero, tienen una estructura circular que termina con el mismo asunto con el que dio comienzo; incluso la tesis en su conjunto admite una lectura inversa del último al primer capítulo), el título de ciertas secciones (subrayan ese carácter meta-analítico que se pliega sobre el contenido tratado), la organización de la tesis en su conjunto (en tres secciones que reproducen el esquema lógico en que se ha cifrado el autoconocimiento cristiano en la mística a raíz de los esquemas lógicos greco-romanos: vía purgativa, iluminativa y unitiva; así mismo, en tanto que hecho cosmológico, la tesis sigue por igual el esquema bíblico que va de la creación –génesis- al final de los tiempos –apocalipsis-), el uso profuso de citas (tienen la finalidad de resaltar en distintos dominios de actividad –música, poesía, teatro, literatura, mística, etc.- un cierto parentesco en la racionalidad de origen cristiano que las vincula), etc., todo ello con la intención de explotar al máximo su carácter intertextual (ejercicios espirituales que se buscan explicar a sí mismos).

V

Para el desarrollo de este ejercicio, como se acaba de decir, hemos dividido nuestro trabajo en tres bloques. El primero de ellos –que comprende los dos primeros capítulos-, tiene dos objetivos declarados en su título: por una parte, construir los objetos de estudio sobre los que posteriormente se trabajará (*génesis*), y problematizar

aquellas perspectivas sobre los mismos que obstruyen su comprensión a la luz de ese proyecto genealógico de la subjetividad (*vía purgativa*).

A este respecto, en el capítulo uno, justificaremos la elección de la religión como ámbito cultural e históricamente relevante para el estudio genealógico de las prácticas y categorías psicológicas a raíz de su comprensión como arquitectura cultural implicada en la conformación de las gramáticas de la experiencia. Así pues, el capítulo trata sobre cómo se ha ido paulatinamente conformando ese punto de vista culturalista de lo religioso desde la Roma clásica hasta las postrimerías del siglo XX de la mano de las ciencias sociales. De ese conjunto de ciencias, recalamos finalmente en el tratamiento que de la religión ha hecho la psicología en donde problematizamos a continuación los principales enfoques de estudio. El capítulo aborda en su parte final las relaciones de correspondencia entre religión y psique entendido en los términos genealógicos que hemos tratado. La subjetividad se debe entender desde la formación con las tecnologías del yo cristianas.

Finalmente se aborda la metodología que emplearemos en la tesis a partir de una re-descripción del modelo de análisis iconológico de Panofsky entendiéndolo como una fenomenología del proceso genealógico. Epistemológicamente, el método genealógico traza así una tensión dialógica entre dos dimensiones que se suceden; por un lado una perspectiva sincrónica que busca reinstaurar el nivel de sentido de las actividades y prácticas en el seno de una red de significantes y un ámbito de racionalidad que no son los del momento actual; y por otro, una dimensión diacrónica que utiliza categorías psicológicas del presente para estudiar esas prácticas del pasado desde una matriz de significados distinta.

Ya en el capítulo dos, problematizamos también histórica y teóricamente el concepto de emoción que la Psicología tradicionalmente ha empleado. Dicha problematización surge al amparo de dos premisas elementales que articulan la perspectiva constructivista que defendimos con respecto a la religión y la subjetividad: 1) que las emociones, como fenómenos antropológicos que son, forman parte de las

estructuras de significación cultural, 2) y que en consecuencia, la forma, el contenido y la función que éstas acaban adoptando es fruto de las circunstancias históricas que las envuelven en cada momento.

Así pues, en occidente la historia de las emociones ha corrido pareja en buena medida al pensamiento cristiano al defender éste que la afectividad se relaciona íntimamente con el conocimiento y gobierno de sí mismo y por ende con la acción. El cometido del Cristianismo ha consistido así en regular y ordenar estas instancias psicológicas a la luz de un sistema moral conectado con una narración trascendental para el autocontrol de la acción, que colma de sentido la vida humana más allá del tiempo histórico y los deseos e impulsos individuales.

Tras presentar los rasgos distintivos del modelo culturalista que emplearemos en contraste con las explicaciones biologicistas, se discute que las emociones, entendidas como acciones dramáticamente organizadas, serían susceptibles de articularse analíticamente en torno a los conceptos de “episodio emocional” y “comunidad emocional” como heurísticos que resultan útiles para discutir acerca del carácter narrativo que adoptan una serie de elementos que pudieran servir para explicar cómo se constituye la emoción como fenómeno inscrito en una estructura de la actividad mediada.

Finalmente, nuestro argumento regresa a la religión como una de las comunidades emocionales más poderosas para establecer la regulación emocional como caminos que la gente utiliza en su búsqueda por el significado; es decir, con cómo el creyente emplearía el universo simbólico comunitario como principio organizador de su propia conciencia a través de una serie de formas de liturgia privada que él mismo se auto-administraría.

El segundo bloque titulado *metamorfosis* o *vía iluminativa*, tiene como objeto orientar todos los aspectos teórico metodológicos que desarrollamos en el primer bloque aplicados al caso de los ejercicios espirituales.

A este respecto el capítulo tres trata sobre la tecnogénesis de los ejercicios espirituales -muy anterior a Ignacio de Loyola-, fraguada a través de muy diversos regímenes antropológicos que sucesivamente fueron reescribiendo su significado y función en convergencia con el papel atribuido a las emociones y a la voluntad. Es por ello que el objetivo de dicho capítulo es explorar de manera pormenorizada ese sucesivo despliegue para comprender el valor específico de la propuesta ignaciana a través de una serie de hitos que estimamos de especial relevancia en ese proceso como pudieran ser el ámbito de las filosofías morales (Estoicismo), el Neoplatonismo (como puente entre la ascética romana y la visión cristiana), su desarrollo de la mano del Cristianismo desde sus primeros siglos hasta el Renacimiento donde los recepcionará Loyola.

En definitiva, toda esta genealogía irá conformando a los ejercicios espirituales como un conjunto bien organizado de prácticas que se acabarán por identificar, y ésta es una de nuestras tesis fuertes, con las formas culturales predominantes en las que se ha ido cristalizando la lógica del gobierno de sí mismo, lo que hemos denominado como la gramática del autodomínio.

Ya en los tres capítulos siguientes, nos dedicamos a un análisis exhaustivo de la propuesta ignaciana para comprender esa nueva configuración de la subjetividad en los umbrales del pensamiento moderno.

En primer lugar, en el capítulo cuatro, abordamos su marco antropológico para comprender, a raíz de la conceptualización renacentista de la espiritualidad, el peso y función de las emociones en la orientación del comportamiento. Dicha función se comprendía a raíz de la teleología trascendental que se le supone al hombre que debe saber conquistar a base de sucesivas reordenaciones de sus procesos electivos guiados por la afectividad con respecto a los fenómenos del mundo entendidos como disposiciones mediacionales que operan el signo de Dios para su conocimiento.

El yo, a través de la afectividad y la volición, se sitúa entonces en la reflexión ignaciana como el eje de la libertad que debe educarse mediante un trabajo arduo

personal para afirmar su autonomía y en consecuencia transformar la realidad al tiempo que a sí mismo. Es por ello que la adecuada orientación se concibe como imprescindible en la espiritualidad ignaciana en tanto que pilar sobre el que se sustenta el edificio del autogobierno para la prosecución de su horizonte de sentido.

A este respecto, en el capítulo cinco se aborda el carácter técnico de los Ejercicios espirituales de Loyola como un método que permita al ejercitante dar “modo y orden” a su vivencia interior. Es decir, otorgar una forma gramatical al proceso reflexivo del autodomínio; reflexividad que estaría garantizada por la propia estructura del método y su disposición fractal, conforme a las *partes orationis* que Cicerón concibe para el discurso persuasivo, con el objeto de propiciar que el ejercitante sepa explorarse y conocer la naturaleza de sus intenciones, estando por ello cada vez más capacitado en tanto que el propio conocimiento redunda desde esta perspectiva en un mayor grado de autonomía sobre la acción.

Ya en el capítulo seis, realizamos un análisis microgenético del proceso de transformación de la afectividad del ejercitante entendido como el despliegue de una tecnología para el desarrollo de la orientación afectiva a través de la descomposición y reorganización de la significación de los afectos mediante la articulación de una estructura de prácticas harto sofisticada. El efecto de todo ello no es otro que la edificación de un yo complejo, deliberativo, que a través de las continuas decisiones que le va presentando el método va densificando el espacio de la conciencia favorecido por la continua difracción del sujeto en una multitud de instancias discursivas con las que debe entablar un diálogo constante y negociar con ellas, en tanto que sistemas de valores distintos (afecciones y deseos), para saber qué hacer. Así pues, el efecto del ejercitarse no es otro que el de metabolizar un sistema de cultural de artefactos psicológicos cuya gramática acaba por encarnarse y confundirse con el propio decurso frecuente del pensamiento y del afecto permitiendo que la conciencia aparezca como dispositivo moral y ético para el ejercicio del autodomínio.

En el último bloque, abordamos el *apocalipsis* de esta tesis entendido como un proceso que repliega y recoge los argumentos principales del texto que se han defendido a lo largo de la misma. El capítulo siete se entiende como una analogía de la *vía unitiva* en tanto que el desenlace es en realidad un enlace con las cuestiones pendientes por tratar que podrían seguir a nuestro trabajo en relación con la universalización de las tecnologías del yo religiosas de los ejercicios dentro de una teoría general de la gubernamentalidad dentro de la Compañía de Jesús y su influencia en los procesos identitarios en la formación de la subjetividad moderna. Nuevos pasos, en definitiva, para seguir dando cuenta de esa crónica de la subjetividad.

Pero ahora, comencemos por el principio...

GÉNESIS O VÍA PURGATIVA:
CONSTRUYENDO EL OBJETO DE
ESTUDIO



CAPÍTULO I

EN EL PRINCIPIO FUE EL SIGNO

LA RELIGIÓN CONSIDERADA COMO ARQUITECTURA
CULTURAL EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

Introito quaestionis: algunas palabras sobre la “Palabra” y la organización religiosa de la conciencia.

*Sin hablar, sin que se escuche su voz,
por la tierra toda camina su sonido,
hasta los confines del universo, su palabra*

(Libro de los Salmos 19: 4-5)

*¡Inteligencia, dame
el nombre exacto de las cosas!
... Que mi palabra sea
la cosa misma,
creada por mi alma nuevamente.*

*Que por mí vayan todos
los que no las conocen, a las cosas;
que por mí vayan todos
los que ya las olvidan, a las cosas;
que por mí vayan todos
los mismos que las aman, a las cosas...*

*¡Inteligencia, dame
el nombre exacto, y tuyo,
y suyo, y mío, de las cosas!*

Juan Ramón Jiménez
(Eternidades)

Probablemente, la reacción inicial que suscite en el lector el título de este primer capítulo sea el desconcierto; desconcierto, y sospecha, de que el tipo de expresión que contiene, con nítidas e intencionales resonancias bíblicas, más propia de la

retórica sagrada que de un trabajo académico producido en el seno de una facultad de Psicología –con lo que ello comporta-, revele un vínculo del autor con tales ideas que oriente y comprometa su discurso a lo largo del texto. En cierta medida no se equivoca; pero no en el sentido que podría estar pensando. La clave interpretativa de ese vínculo no ha de buscarse en una finalidad apologética o pastoral que defienda el valor de determinados constructos teológicos. Mi argumento señala más bien el hecho de que una tesis doctoral, como producto de la cultura que es, participa de la misma naturaleza que el objeto de estudio al que somete a examen; esto es, no puede constituirse en un espacio moral, retórico y epistemológicamente inocuo y aséptico que la sitúe en una posición de privilegio y asimetría con respecto al contenido que aborda. Es más, en las antípodas de toda neutralidad axiológica, ese mismo contenido impone su propia lógica, regimienta en buena medida el ritmo y la forma que debe adoptar el discurso del autor; configura, en definitiva, un cierto tipo de orden narrativo, concepto que trataremos con asiduidad. Tal es el caso que nos ocupa. ¿De qué manera narrativamente más coherente podría comenzar, pues, un trabajo que versa sobre la constitución de la subjetividad occidental mediante ciertas prácticas religiosas, sino estableciendo una analogía con el libro cosmogónico por excelencia, el Génesis? ¿Por qué renunciar a las connotaciones que nos brinda la fórmula litúrgica del *introito* – que a su vez nos remite al *exordio* de la retórica aristotélica- por el que los asistentes al ritual saben que el drama de la eucaristía, y en este caso, de nuestra investigación, va a dar comienzo? Y volviendo al Génesis, ¿cómo no trazar similitudes razonables entre este último y la propia tesis doctoral como un espacio de la realidad que se constituye como problema, como pregunta que el autor busca responder con mayor o menor fortuna, y que después de años de trabajo, su juicio extenuado abandona cerrándola de forma tan arbitraria y caprichosa como se inició, siendo sometida, lógicamente, a su propio e inevitable Apocalipsis?

Pero de estos juegos metanarrativos de estructuras discursivas que se reflejan y autocontienen se irá percatando el lector atento a medida que vaya internándose en la cosmovisión que le propongo y desentrañe sus propias leyes de funcionamiento; es

decir, el régimen artefactual que se despliega de unos ejercicios espirituales que hablan sobre otros ejercicios espirituales.

Volviendo a la cuestión que nos ocupa, nuestro título se trata de una adaptación interesada del primer versículo del Evangelio según San Juan -texto emparentado con el Génesis-, en donde concurren algunas de las ideas centrales de esta tesis. En su prólogo, al que pertenece este versículo, el apóstol nos informa que el propósito por el cual Jesús de Nazaret, el *logos* encarnado, ha irrumpido en el mundo de la materia, es revelar al hombre la naturaleza divina de la Creación y su cometido dentro de ella. Este anuncio nos remonta al Génesis y la descripción de ese origen de manos de Dios, que partiendo de la nada y con su acción de otorgar nombres a las cosas, las insufla su existencia, ordenándolas como los diversos elementos de la Tierra (la luz y la oscuridad, el cielo, los astros, las plantas, los océanos, los animales acuáticos, terrestres y aéreos, etc.), y asignándolas un propósito en el plan divino. Dios ha dispuesto el mundo entonces como un enorme criptograma cuya decodificación es la vía para acceder a él y a su misericordia.

A consecuencia de esta revelación hecha al hombre, surgirá en éste la necesidad de forjarse una conciencia de trascendentalidad que bajo la imitación de Cristo, su redentor, edifique dentro de sí, a modo de brújula hermenéutica, un sistema de valores que le permita orientarse en el discernimiento e interpretación del uso recto de esos elementos dispuestos por Dios como señales que pueden dirigirlo a su condenación eterna, o bien al Reino de los Cielos; es decir, que le convierta en un “maestro de la sospecha” que constantemente debe vigilarse para desentrañar y comprender, como si de un filólogo del espíritu se tratara, la significación divina de esas señales, de las que una interpretación equivocada –Dios y él manejan distintos “diccionarios”-, riesgo que corre con asiduidad, supondría poner en juego su salvación eterna, organizando en consecuencia sus actuaciones sobre el mundo y sobre sí mismo.

Desentrañemos ahora nosotros, desde el comienzo, qué valor conceptual puede vislumbrarse en las afirmaciones que hemos ilustrado con estos pasajes. En el principio

fue la palabra; el Evangelio de Juan, aunque seguramente no entrara en sus cálculos producir semejante efecto de sentido, es, a nuestra manera de ver, extraordinariamente preciso en señalar el problema del conocimiento. Si bien una posición ontológica defendería el carácter objetivo de la experiencia como copia fidedigna de una realidad ajena a todo punto de vista particular^[1], aquí se nos presenta la idea, *mutatis mutandis*, de que esa realidad se constituye mediacionalmente, es una representación sostenida desde el principio por el lenguaje, por la palabra, que introduce en sus componentes la substancia y razón de su existencia, con el propio acto de nombrar.

Hoy, con mayor exactitud terminológica, situaríamos ese principio en la noción general de signo como la célula constitutiva y anterior a la palabra, que nos permite recortar espacios del mundo, segmentar nuestra experiencia en proposiciones que se articulan como partes interdependientes de la realidad y, principalmente en el caso de los símbolos como el tipo de signos con mayor grado de abstracción, modificar y diferir su empleo del objeto o acción al que inicialmente aludían; posibilidad que facilita, mediante un juego incesante de recursividades semióticas que van diluyendo esos referentes empíricos iniciales en efectos de mediación entre signos de signos, la aparición de representaciones virtualmente infinitas que desbordan los límites de la percepción directa. Es la mediación del signo la que permite por tanto la constitución del mundo humano, simbólico, al sustituir la heterogeneidad de nuestra experiencia siempre diversa y caótica, por entidades convencionalizadas, ficticias, que predicen la substancia como pilar en el que descansa el edificio del conocimiento.

De esta preeminencia del signo se desprende una consecuencia absolutamente central. Si el mundo como objeto del “conocer” no existiría sin signos, dado que éstos permiten la construcción de conceptos, los cuales disuelven y agotan en tipos ideales toda la casuística de experiencias muy heterogéneas entre sí, el espacio subjetivo de edificación e interpretación de ese mundo, la conciencia, tampoco sería plausible por el mismo motivo. Evidentemente no estamos asumiendo un estatuto trascendental

1 Brockmeiner y Harré (2001) lo llamarían falacia representacional.

del signo previo a la actividad que lo produce. Sólo apuntamos que por la propia naturaleza recursiva de la significación, la conciencia, entendida como la capacidad de autorreferencialidad del agente, emerge ella misma, cuando en último término se cumplen ciertas condiciones de posibilidad a nivel filogenético y ontogenético, como símbolo segregado del mundo que me circunda, y que compila todas mis actuaciones sobre él; es decir, de mi “yo” como concepto de y para mí mismo, pero, al fin y al cabo, como un signo más entre los signos (Rosa, 2007a).

Dicho de manera concisa, sin algún orden de significados que actúe como gozne entre fuera y dentro de la piel, no hay mundo así como no hay agente, y en consecuencia no hay realidad, pues ambos comparten el mismo destino. Como nos recuerda Vygotski (1934/2001), hablar de la realidad mental, y por ende de la realidad fenoménica en su conjunto, es tanto como referirnos a la ontología del signo. Sin signos, toda posibilidad de establecer analíticamente los límites proposicionales entre un agente, las acciones que realiza, y el predicado que contiene el marco de relaciones heterónomas donde se articulan los modos en cómo éstas se realizan, quedaría cancelado. Sin fronteras que separasen el propio cuerpo dotado con ciertas potencialidades de actuación como figura superpuesta sobre un fondo de relaciones externas, el agente y el mundo quedarían diluidos en una masa uniforme, indivisa. El mundo y yo mismo aparecen entonces como un trasunto de mi capacidad de generar signos; ambos crecen ajustados a los límites de mi propia competencia para significar, de mi agencialidad.

Bajo esta perspectiva, al igual que la noción de átomo se ha hecho central para las ciencias físicas, y el descubrimiento de la molécula de ADN para la Biología, se desprende la importancia que en las ciencias humanas debe concederse a la idea de signo (Morris, 1994) y al estudio de sus agrupaciones sistémicas como las estructuras semióticas de orientación interna para la autorregulación y organización de la propia experiencia, y por tanto del sentido de sí mismo y del mundo, como esa brújula interior, a la que antes hicimos alusión, que el creyente debe edificar dentro de sí; de

ahí que sostengamos que los signos (culturales) están en la base de su formación como persona.

En un sentido general que luego precisaré con más detalle, la cultura podría entenderse en estos términos como la superestructura que compendia esos sistemas de signos, con distintos grados de formalización entre sí, que organizan y administran idiosincráticamente el sentido de la realidad para quienes los emplean. La función de éstos, por tanto, es generar finalidad y orden donde antes había apertura e indeterminación; trazar una semiosfera^[2] (Lotman, 1996) como marco de contención de la realidad que establezca los límites de la razón, del sentido común para sus usuarios, prescribiendo las formas y tipos de actuación aceptadas y heterodoxas, los valores relevantes, los atributos de su identidad, etc.; en definitiva, suministrando el régimen de significaciones que articulan el vivir para ese marco.

A tenor de este argumento, no resulta extraño que los ámbitos culturales se sitúen entonces, dentro de ciertas sensibilidades teóricas, en el núcleo de la discusión por la naturaleza de los fenómenos psicológicos dado el origen semiótico de la conciencia, culturalmente constituida en innumerables disposiciones cronotópicas que nos hacen considerarla, desde nuestro punto de vista, un objeto historiográfico de pleno derecho, como más adelante se verá.

En buena medida, por razones que una vez más el persistente título de este capítulo nos recuerda, esos sistemas culturales de signos que en el trascurso de su historia han orientado al hombre en su comprensión del mundo y de sí mismo dentro –y fuera– de él, han sido frecuentemente religiosos. Y es que la sombra de las religiones es tremendamente alargada. Todo intento por comprender nuestro

2 La semiosfera o biosfera semiótica, comprende el mundo de los signos en el que todos los humanos viven e interactúan. Estos signos son representaciones que conforman un área diferenciada del resto del espacio que la rodea que sería entonces extrasemiótico. Según Lotman, el autor del concepto, la semiosfera representa una extensión donde la semiosis no es homogénea, ya que ésta comprende a su vez numerosas esferas únicas de sentido, así como “semiosferas particulares”, entendidas como los espacios individuales o pertenecientes a distintos grupos sociales o históricos. Dada la heterogeneidad de la semiosfera, la traducción se entenderá como el mecanismo necesario por el cual unas semiosferas serán comprensibles desde la lógica de otras distintas.

pasado excluyendo su vertiente religiosa, sería una labor abocada al fracaso desde el comienzo. Incluso en el presente, el estudio de la religión no puede considerarse una mera curiosidad de intelectuales, de arqueólogos de la cultura, que presupondría que se trata de una realidad periclitada hace ya tiempo por una sociedad laica que desanima el mundo a medida que aumenta su conocimiento científico; los esfuerzos por parte de ciertas corrientes ideológicas en neutralizar su influjo arrinconándolo en la conciencia privada del creyente, a la espera de su muerte sociológica, parecen no haber prosperado (Gauchet, 1985/2005; Díaz-Salazar, Giner y Velasco, 1996). De hecho, paradójicamente, es en la actualidad cuando lo religioso se muestra revitalizado en su articulación con algunos fenómenos sociales tan destacados como los fundamentalismos, las nuevas corrientes espirituales, su discurso con la ciencia, los debates sobre la confesionalidad – aconfesionalidad de los Estados, su relación con los nacionalismos, el pluralismo religioso y sus repercusiones en la convivencia social, la formación de criterios personales para orientar el comportamiento sobre asuntos tan sensibles como la eutanasia, el aborto, la familia, etcétera; temas todos ellos, en definitiva, que con asiduidad reconocemos presentes en la arena de la opinión pública.

Las sociedades no han conseguido desprender aún de su imaginario el elemento religioso y puede que nunca lo hagan; no porque la concibamos como una disposición transversal a lo humano y por tanto ineludible. La historia, al menos en Occidente, nos recuerda que el desarrollo de las diversas formas de organización de la vida pública y privada hoy vigentes germinaron al abrigo de la religión, siendo esta considerada entonces por muchos autores como una de las primeras formas que la vida en sociedad adoptó, y que consecuentemente, dentro de ese mito “protosociológico”, se constituyó como el paradigma que monopolizó las formas de expresión por medio de las cuales se reproducía toda la vida comunitaria, y que por tanto acabará tutelando el desarrollo del resto de estructuras sociales (Poggi, 1971).

La religión, más adelante veremos cómo abordamos el problema de su definición, se nos presenta entonces como un sistema abductivo de creación del sentido extraordinariamente poderoso que ha hipertrofiado la mirada del ser

humano^[3] (Fraijó, 2002) saturando con sus significados desde el mundo natural y sus fenómenos –cataclismos, muerte, tiempo–, pasando por el espacio psicológico individual –experiencia, hábitos y conciencia– y llegando hasta el orbe comunitario –valores, normas y creencias–, entretejiendo teleológicamente los destinos del hombre, del grupo y del propio universo en una trama común de valores.

Como dijimos en el Evangelio de Juan, para el hombre de fe, todo lo que le rodea, incluso él mismo, es parte de un texto escrito por Dios que garantiza el sentido trascendental y perfecto de su existencia en tanto que su modo de leerlo sea el adecuado, es decir, en la medida en que emplee los canales socio-culturales prescritos que regulan su semántica. En el mismo sentido, Guyau (1886/2008) afirma que

“La religión es una sociología concebida como una explicación física, metafísica y moral de todas las cosas; es la reducción de todas las fuerzas naturales e incluso sobrenaturales en un tipo humano, y la reducción de sus relaciones a relaciones sociales” (p.146).

Esta omnipresencia de su sistemática, para la que no existe acontecimiento lo suficientemente abrupto que no pueda restablecer en el *nomos* de la comunidad, explica que la mayoría de prácticas y artefactos culturales mediante los cuales se han ido gestionando y construyendo las identidades de los pueblos, hayan estado en consecuencia saturadas de significado religioso (Díez de Velasco, 2002). No es extraño por tanto que tengan profundas raíces en muchas comunidades humanas y que su vigencia siga viva todavía hoy. Así, podemos afirmar, como esta tesis pretenderá defender, que independientemente del compromiso personal que tengamos con las creencias religiosas, reconociéndonos en algún grado ateos, creyentes, o laicos, culturalmente somos religiosos, pues tal sistema de valores, de representaciones

3 Comprende tanto una epistemología (es instrumento de y para el conocimiento), una estética (encarna lo trascendental en símbolos), una metafísica (postula cuáles son los fundamentos ontológicos que sostienen la realidad), y una axiología (articula un código de conducta comprometido con una cosmovisión que desborda los límites del hombre como organismo espacio-temporalmente situado).

y significados se encuentra, metafóricamente hablando, en el “tuétano” de nuestra constitución cultural como personas.

Como el lector desprenderá de mis palabras, aunque conviene recordarlo una vez más, nuestro objeto de estudio no será por tanto la fe, materia de una disciplina teológica, sino los soportes culturales de significado para la misma. La legitimidad del estudio científico de la religión será viable así en la medida en que, dejando al margen – en lo posible- las consideraciones de orden metafísico que encierra y que están reservadas al campo de la creencia, advertimos su naturaleza como esencialmente humana, como una realidad antropológica gobernada por los mismos principios que cualquier otro fenómeno social^[4]. Tal perspectiva la encontramos resumida por Weber (1903/2006) mediante una triple afirmación: toda actuación motivada religiosamente es a) una *actuación con sentido* cuya comprensión sólo es posible mediante el análisis del sistema de significaciones que la fundamenta; b) es “*intramundana*” y su significación trascendental proviene del mismo acto del hombre de dotar de sentido a su realidad; c) es “*racional*” en la medida en que sus fines se regulan por normas empíricas que intervienen en el desarrollo de la vida cotidiana. A las ciencias antropológicas, es decir, aquellas disciplinas que cultivan en un grado epistemológicamente elevado los fenómenos de cultura -entre las que debería encontrarse la Psicología-, corresponde por tanto afrontar el estudio de la religiosidad y sus tecnologías como terreno psicológicamente problemático en donde se ha edificado, y todavía se erige, buena parte del sistema de orientación cultural de los individuos.

Pero llegar a esta consideración de lo religioso como hecho cultural que conforma y organiza la subjetividad, no ha sido fruto de una asunción espontánea ni en absoluto evidente para la Psicología. Muy al contrario, arrastra tras de sí una larga historia de discontinuidades, progresos y repliegues. Por ello, mi objetivo en este capítulo será realizar un viaje de ida y vuelta por el tiempo que nos permita entender el proceso constitutivo de esta peculiar mirada sobre el fenómeno religioso y su repercusión en

⁴ A este respecto Fierro (1979), no sin cierta ironía, comenta “No es seguro que haya dioses (...) Pero religiones, ésas sí que las hay y son de este mundo” (p. 17).

la forma de comprender el psiquismo (ver figura 1.1). En primer lugar, exploraré la constitución del propio término *religio* y los significados, usos y propiedades que irá recibiendo de la vida cotidiana, y de los saberes y disciplinas que se preocuparán por ella, que paulatinamente contribuirán a su cristalización actual como fenómeno de naturaleza antropológica; movimiento que se desarrollará en paralelo a la progresiva psicologización de la cultura occidental.

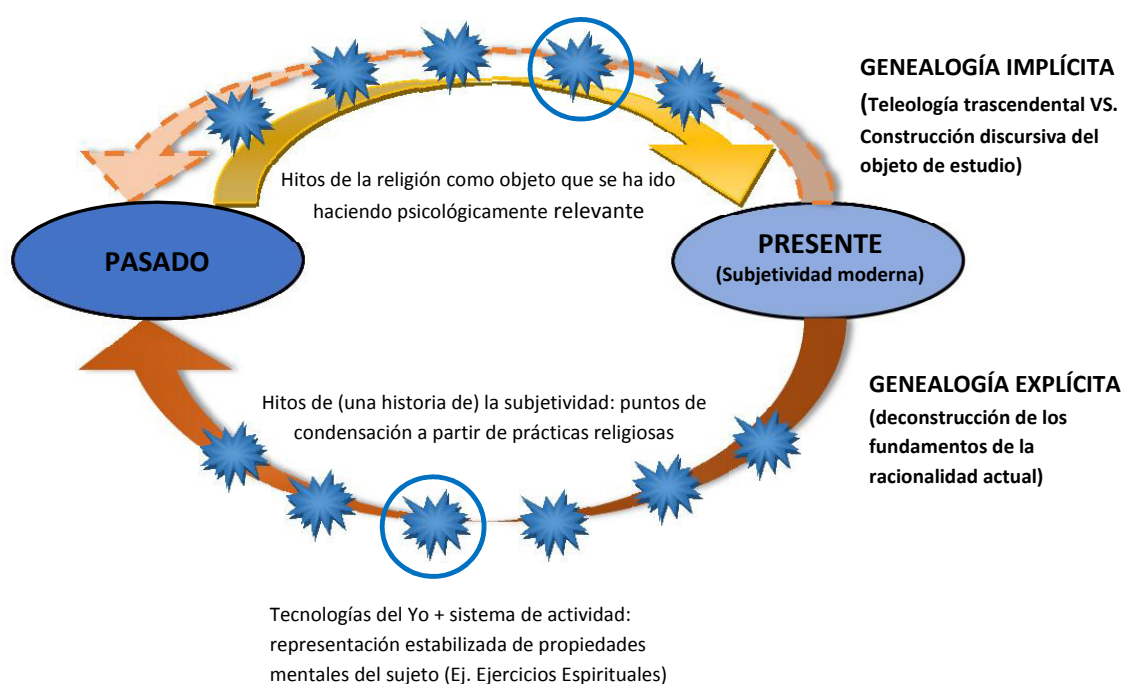


Figura 1.1. Un eterno y obsesivo bucle: viajes de ida y vuelta entre la religión y la Psicología.

Como vemos en la figura 1.1, a esta primera exploración la he denominado como genealogía implícita, ya que si bien es cierto que la conciencia sobre la naturaleza del objeto de estudio, en este caso la religión, se revela en las perspectivas socio-histórico-culturales como un proceso discursivo que, desde el presente, va seleccionando y tematizando calculadamente determinadas representaciones del pasado sobre lo religioso como psicológicas en pos de sostener su argumentación (flecha discontinua que va del presente al pasado), sin embargo, éste suele quedar soterrado en las orientaciones

historiográficas de corte ontológico que asumirían una naturaleza psicológicamente irreductible y genuina del fenómeno que paulatinamente se ha ido depurando con el desarrollo epistemológico de la disciplina (flecha amarilla del pasado al presente). En síntesis, aunque metodológicamente estas dos posiciones podrían compartir ciertas similitudes, conceptualmente sin embargo alentarían dos imágenes muy distintas del fenómeno en función del grado de naturalidad-artificiosidad atribuido al mismo; en un caso se tiene conciencia de que éste se construye desde el presente hacia el pasado; en el otro, el fenómeno ya se encuentra latente desde el pasado, y es en el presente donde sería sometido a un refinamiento disciplinar. En coherencia con lo que venimos sosteniendo, yo asumiré la primera opción.

Ya dentro del espacio de la Psicología oficial, última disciplina antropológica en incorporar a su agenda de trabajo los fenómenos religiosos, discutiré las diversas orientaciones teóricas que han tratado de explicarlos, resaltando sus obstáculos metodológico-conceptuales para establecer lazos discursivos con otras disciplinas sociales en aquellos espacios fronterizos extraordinariamente ricos en donde cierta renuncia a la mirada gremial reinstaura y posibilita el cultivo de una misma ontología de lo humano abierta a toda la complejidad del fenómeno.

Tras este análisis, y en sintonía con las ideas presentadas en esta introducción, desarrollaremos nuestra propuesta auxiliados por el marco conceptual de la Psicología Cultural y la tradición historiográfica de corte genealógico. Si bien, como ya he sostenido, la mirada psicológica se ha hecho socialmente insustituible hoy día para comprender los mecanismos mentales por medio de los cuales la religión como arquitectura cultural, ejerce una intensa influencia sobre los patrones de actividad humanos, nuestro trabajo tratará más bien –he aquí el viaje de vuelta- de bosquejar una exégesis genealógica (explícita) de la configuración contemporánea de esa misma subjetividad, que indague el peso y la relevancia que ciertas prácticas y tecnologías del yo religiosas adquirieron en el proceso histórico de su constitución presente. Si se conviene, como ya dijimos al hablar de la naturaleza semiótica de la conciencia, que la Psicología no emplea categorías naturales que se ha ido “encontrando” en el

transcurso de su actividad epistémica, sino que éstas mismas son cristalizaciones culturales provenientes de muy diversos ámbitos de prácticas (Smith, 2005), entonces la propia Psicología deberá también reorientar su mirada en cómo la concepción antropológica que alberga, los instrumentos de análisis que emplea, y en definitiva su propio quehacer disciplinar, que en gran medida prescribe lo que “debe ser” una persona hoy, son fruto de un largo proceso de segregación histórica, entre otras esferas de actividad, de las mismas prácticas religiosas (Loredó y Blanco, 2011).

Pero antes de dar comienzo a este largo y tortuoso periplo, debemos detenernos en el problema de definir qué concepto de religión emplearemos que nos permita delimitar sus márgenes – pues difícilmente podemos hablar de algo cuyos contornos somos incapaces de precisar mínimamente- y establecer los puntos cardinales de nuestro trabajo posterior.

El caleidoscopio de la fe: espejismos y estrategias en la definición del fenómeno religioso.

(...) mientras que hay una cantidad asombrosa de datos, fenómenos de experiencias humanas y expresiones que podrían ser caracterizados en una u otra cultura, bajo uno u otro criterio, como religión, no hay dato alguno de la religión. La religión es fruto únicamente del estudio académico. Se forjó en los actos imaginativos de comparación y generalización del investigador con fines analíticos. La religión no tiene ninguna existencia fuera de la academia.

Jonathan Z. Smith
(Imagining Religion. From Babylon to Tonestown)

Aunque llevo tiempo refiriéndome a ella y a la relevancia psicológica que concedo a sus prácticas y discursos, ¿qué entendemos por religión y cómo la definiremos? En

este punto, debemos afrontar las dificultades inherentes que este término entraña en el orden conceptual. Hacer lo contrario, asumir tácitamente que el autor y el lector comparten una misma representación sobre ésta que no necesita esclarecerse, sólo añadiría más confusión a la ya de por sí compleja tarea de su estudio. Debemos por tanto discutir qué contenido específico, evitando en lo posible cualquier ambigüedad, atribuiremos a este término que se ciña a los propósitos de nuestra investigación. Todas las elecciones que tomemos deberán estar teóricamente motivadas para sostener nuestro discurso, ya que éstas constituirán la base que lo cimentará en su totalidad. Algunos opinarán que esta práctica de definir fenómenos que se consideran “obvios” en el acervo popular, podría resultar algo superfluo, un mero ejercicio retórico fruto de la deformación académica, reminiscencia de su pasado escolástico, que ha hipertrofiado hasta el paroxismo cualquier rincón de la vida “sencillo” y “puro”. Pero si el lector comparte el razonamiento que antes seguí con respecto al lenguaje y la constitución de la realidad, el asunto no es desde luego trivial. Las definiciones, como conglomerado de signos que son, nos permiten construir y demarcar un determinado espacio de realidad legalmente válido a ciertos efectos; mediatizan por tanto el modo en que se selecciona, agrupa y organiza la multiplicidad de eventos creando figuras a través de las cuales se entiende el mundo, ignorando en consecuencia todo aquello que se encuentra más allá de sus márgenes (Fierro, 1992). Por ello, una respuesta razonada y serena a la pregunta por la definición de lo religioso será crucial, con independencia del ámbito de conocimiento del que partamos, pues la elección que tomemos gobernará toda nuestra empresa.

Lo primero que nos damos cuenta cuando se examina la ingente literatura ocupada en este asunto, es que todo ejercicio de definición de lo religioso siempre tropieza con un problema infranqueable: el propósito de todo concepto que se precie es lograr que sus enunciados contengan un valor prescriptivo de universalidad, nomotético, que abarque y capture la supuesta estructura invariante de todas las confesiones religiosas, pero que al mismo tiempo, sea sensible a incluir los elementos idiosincráticos de cada una de éstas que les confieren su carácter particular y único

(Bueno, 1996). En síntesis, deben ser capaces de expresar simultáneamente lo común que hay en todas y lo particular de cada una, incluyendo por igual a los ritos mayas, el Budismo, o los credos mesopotámicos, por ejemplo. Los intentos por dar solución a este problema han sido tan numerosos – algunos autores han llegado a cifrar en más de una centena las definiciones (Caffarena y Marín Velasco, 1973)- que revela lo infructuoso de la tarea. Que haya tal cantidad de respuestas a la pregunta sobre qué es la religión, solo puede indicarnos, desde nuestro punto de vista, dos conclusiones; o bien la pregunta es directamente errónea, si lo que se persigue es un concepto unívoco; o que la propia disparidad en las definiciones resulta congruente con la heterogeneidad de los fenómenos, y por tanto, tal vez sin pretenderlo, está en vías de una comprensión del problema en sus justos términos.

Como luego veremos, esa persistencia de la búsqueda por la esencia, legado de los presupuestos de la Teología natural, especialmente intensa en el ámbito de los saberes normativos de la mano de la Filosofía y la Fenomenología de la religión (Martín Velasco, 1992), se acabará trasladando a las disciplinas humanas suscitando en su agenda de trabajo la necesidad de encontrar una estructura invariable del hecho religioso – en sintonía, por otros motivos, con las orientaciones de corte biologicista de disciplinas como la Psicología- de la que los credos particulares surgirán como accidentes, como determinaciones cronotópicas insustantivas. Como si de un caleidoscopio se tratase, su concepción del problema estribaría por lo tanto en conseguir aislar el objeto que se encuentra en el interior del cilindro, de las imágenes multiplicadas y deformes que, por su reflejo en los espejos, dependen de él.

Como ya se puede imaginar el lector, mi punto de vista se opone diametralmente a tal pretensión. La heterogeneidad y discrepancia que transpira del ingente material fenomenológico de cada esfera de actividades a la que comúnmente designamos como religión, es motivo más que suficiente para rechazar todo intento coactivo del mismo en pos de una supuesta esencia universal que informa a todos los credos particulares, con independencia de sus condicionamientos temporales y geográficos. Si por religión entendemos esto último, entonces, como nos advierte la cita de Smith que abre el

apartado, la religión no existe; es una palabra vacía de contenido que no acota nada. Es un espejismo, una perversión del lenguaje que se nutre del afán humano por la inteligibilidad del mundo. Las aproximaciones sustantivistas son, por tanto, inviables de todo punto como conceptos unívocos (Sádava, 1989). A este respecto, Fierro comenta:

“No hay límite a la cantidad de actitudes que el espíritu puede adoptar hacia la realidad. Por lo tanto, es imposible formarse conceptos universales útiles con respecto a las ideas culturales (...) La abstracción destruye lo esencial, las formas concretas, y necesariamente rechaza toda concreción futura. Todo concepto universal en las ciencias culturales es inútil o es un concepto normativo disfrazado: es una supuesta descripción de algo que no existe o la expresión de un punto de vista; es un cascarón vacío e inútil, o un acto creativo” (1979, pp. 155-156).

Genealógicamente, los universos de sentido que conocemos como religiones, son las formas concretas en que una comunidad humana, resultado de unas relaciones culturales e históricas extremadamente complejas, confiere valor y propósito a “su” realidad. Ceñirlas a todas bajo una misma categoría, supondría pulverizar su identidad, segar lo que tienen de exclusivo. Además, se da la paradoja de que cuanto más peculiar sea un credo, con mayor inercia centrífuga reclamará su propia definición al margen de los demás (Santayana, 1900/2005). Así pues, ya sea tanto por motivos metodológicos como gnoseológicos, no podemos sino renunciar a definir la supuesta esencia de la religión.

En este contexto de discusión por especificar qué es lo religioso, la otra gran alternativa a las aproximaciones de corte sustantivo que acabamos de tratar, son las definiciones funcionalistas (Argyle, 2000) procedentes en su mayoría de las ciencias sociales que surgen como respuesta al escepticismo provocado por las sustancialistas; ya que no pueden saber qué es la religión, su pregunta se desplaza del interés de la esencia al de la praxis^[5]; es decir, para qué sirve ésta, qué es lo que hace. Pero este planteamiento

5 Como veremos en el siguiente apartado, esta escisión entre la religión como metafísica o como conjunto de

no hace sino complicar más las cosas, pues al no especificar la naturaleza de lo religioso y fijarse en sus funciones, sus límites son tan imprecisos que se confunden a menudo con otras estructuras sociales que desempeñan cometidos análogos (establecimiento de la racionalidad, cohesión, etc.) como la ciencia o la política (Fierro, *Ibíd.*).

Como vemos, la tarea de definir, o simplemente acotar de manera críticamente satisfactoria el campo de lo religioso, parece estar atrapada entre el Escila de las conceptualizaciones demasiado amplias repletas de ambigüedades, y el Caribdis de las premisas funcionalistas que se entremezclan y confunden con otras prácticas culturales. ¿Debemos por tanto renunciar al estudio de la religión? ¿Cómo captar la especificidad de algo que, del mismo modo que los problemas de san Agustín con la definición del tiempo, tácitamente creemos saber, pero que si nos obligan a explicitar de forma nítida, se desvanece entre las brumas de lo ignoto?

Obviamente, nuestra respuesta a la primera pregunta es negativa. De lo contrario, esta tesis, así como la inmensa literatura que la antecede, y la que sin duda la sucederá, no existiría. Nuestra respuesta a la segunda cuestión, que tiene más de sentido común que de ardua reflexión intelectual, puede combinar estratégicamente sin excesivas tensiones las dos vertientes que hemos presentado –las sustantivas y las funcionalistas– a condición de que previamente se acepten algunas consideraciones.

La primera tiene que ver con el propio estatuto gnoseológico que se le conceda al término religión; en último término tiene que ver con el grado de verdad que confirmamos a las palabras, al lenguaje. Recordemos que dijimos que las definiciones tienen el cometido de delimitar un espacio de realidad como forma de significarlo, es decir, de construir un determinado objeto para que podamos hablar sobre él. Asumiendo que la realidad es continua y que la definición supone una segmentación de la misma, entonces los modos de ordenación de los que ésta es susceptible son virtualmente infinitos. Por tanto, la palabra religión no puede considerarse como un

prácticas implicado en diversos propósitos sociales, se vendrá dando de forma sistemática desde el siglo XVIII con la separación entre la teología natural y la filosofía de la religión.

término hegemónico con pretensiones omniabarcantes en el orden conceptual que son del todo injustificadas. Debemos renunciar pues, a la idea de que acota una “cosa” que posee fronteras nítidas que podemos cartografiar. Antes que como concepto, la noción en la que mejor podría ajustarse es en la de símbolo (Panikkar, 1992), pues éste nos remite a la imagen de un objeto poliédrico en el que constantemente se negocia su significado, y que por tanto, es susceptible de polisemia, es decir, de coexistencia entre diferentes interpretaciones que no se derogan entre sí.

Por consiguiente, cada definición de lo religioso será un acto interpretativo-constructivo guiado por una agenda de valores con un propósito concreto de antemano. Tomar partido por una u otra definición, dependerá en último término de que nuestros criterios epistemológicos se vean satisfechos. Esta elección, arbitraria pero no gratuita, se conducirá por los instrumentos conceptuales y metodológicos generados en el seno de una disciplina, y a su vez, en el marco de un paradigma teórico concreto dentro de ésta sobre cuál es y cómo debe investigarse el objeto de estudio. Tomar conciencia del carácter constructivo de una definición motivada por una axiología, a sabiendas de que lo es, seguramente no añadirá una solvencia epistemológica mayor a nuestros planteamientos (Blanco, 2002). Únicamente nos mantendrá despiertos al juego del lenguaje, mediante toda una serie de tropos y figuras retóricas, en el que hemos decidido acomodar el objeto; es decir, a la agenda de valores que han conducido a la elección y composición de nuestros datos y nuestra manera de argumentarlos.

La renuncia a la ontologización del término debe ir acompañada en consecuencia, y esta es la segunda consideración, de cualquier pretensión de universalidad y extrapolación deductiva de una a las demás “religiones”. Si la religión como espacio antropológico substantivo no existe, entonces toda generalización de un sistema concreto de sentido creado *ex profeso* para las necesidades de una comunidad, a la realidad de otras culturas, es, desde nuestra perspectiva, inviable de todo punto. Nuestra posición pasa precisamente por tomar conciencia de esa irreductible naturaleza histórico-culturalmente situada de todo fenómeno social como una ventaja en vez de como un obstáculo. La comprensión sólo puede surgir con ciertas garantías epistemológicas, si

es que esto se puede decir, en el interior del sistema de racionalidades de la sociedad específica en que se da (Rosa, 2000a; Blanco, 2002). La idea de que nos refiramos a una religión en concreto como la cristalización histórica de un conjunto de prácticas nacido para satisfacer ciertas demandas de una comunidad – y al mismo tiempo, para plantear nuevas necesidades- se convierte, pensamos, en la única solución para sortear el problema de las definiciones, combinando, ahora sí, tanto las características sustantivas que la dotan de identidad, como las pragmáticas referidas a sus funciones específicas, quedando informadas una y otra simultáneamente.

En este sentido, nuestro trabajo se centrará – ya lo hemos hecho implícitamente hasta el momento- en el Cristianismo de orientación católica^[6], concretamente en la forma que éste adoptó en Europa durante el tránsito de la baja Edad Media al siglo XVI. Aunque iremos destilando sus rasgos principales a lo largo de la tesis, una definición más exhaustiva, y en cierta medida ideal, nos exigiría ahora explorar en un corte sincrónico materias tales como el Catecismo contrareformista de Trento (1566/1782; Rodríguez y Lanzetti, 1982), así como una historia de la Iglesia (Villoslada, 1979), de la espiritualidad (Maroto, 1990; 2012), de la teología (Belda, 2009), de la liturgia (Martimort, 1992; Basurko, 2007), del derecho canónico (García de la Madrid, 1831/2001), del arte (Plazaola, 1996), de la música (Garbini, 2009), etc., referidos a esa época; labor que colma con mucho nuestro propósito en estos momentos y que la sensatez nos aconseja presentar al lector tan solo en forma de referencias bibliográficas para su consulta. Sólo diremos ahora que el interés por este periodo se debe a la intensidad con que las prácticas cristianas, que hunden sus raíces en la cultura clásica, irrumpirán en el proceso de densificación de la conciencia individual durante el Renacimiento (Loredo, 2005; Blanco, 2002). Como veremos en capítulos sucesivos, durante este tiempo, a través de la paulatina osmotización del Cristianismo con las realidades mundanas que transformarán la sociedad, se gestará el tránsito de una religiosidad medieval de carácter litúrgico y popular, a una fe reformista de tono

6 Por tanto, aunque hablemos genéricamente de religión en aras de aligerar el texto de reiteradas acotaciones, siempre nos estaremos refiriendo a este credo.

íntimo anidada en el recogimiento privado, hecho que tendrá como consecuencia la producción de una literatura de carácter práctico sobre la metodización de la vida espiritual (Aldea, 1993), como son los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, objeto de nuestra investigación, que proporcionará algunos elementos decisivos en la construcción de lo que se ha denominado como subjetividad moderna.

De Imago Dei a Homo significans: el proceso constructivo de la religión como objeto de estudio antropológico.

La cruz y el ágora: Cristianocentrismo razonado.

Pero si hemos convenido que religión es un término que constantemente debe reajustar su significado en función de los propósitos de investigación que se persigan, y que cada credo constituye una forma específica de gestionar la vida que es inconmensurable con las demás, ¿de dónde surge entonces el concepto general, abstracto, de religión que todos empleamos? ¿Cómo se gestó y que tradición se tomó como modelo? ¿Es, implícitamente, la misma noción que las Ciencias Sociales emplean cuando estudian los fenómenos religiosos de otras culturas?

A tenor de las pistas que hemos ido diseminando por nuestro discurso –la afirmación que recoge el epígrafe de este apartado sería un buen ejemplo–, la respuesta a estas preguntas, ciertamente retóricas, parece evidente. En este momento el lector, de manera justificada, podría sentirse contrariado. A pesar de que señalé la necesidad de esclarecer la idea de religión que iba a utilizar, no asumiendo *a priori* que ésta fuera la misma que la suya, y discutir el carácter no vinculante de unos sistemas de fe a otras realidades humanas, parece que ahora se insinúa lo opuesto. Pero no debe inquietarse; este extrañamiento era un efecto calculado. La discusión que sostuvimos en el apartado

anterior era una frontera que no le podía ahorrar atravesar. Su propósito, entre otros, era advertirle de manera retrospectiva cuando llegara aquí, de la existencia de una aporía en el problema de las definiciones entre el plano especulativo y la pragmática. Si bien la reflexión que hacemos sobre el uso técnico de nuestras categorías de análisis es obligada para dirimir su validez epistémica en el discurso científico, y detectar las posibles contradicciones o negligencias que entrañan en el orden conceptual, parece que ésta es del todo irrelevante en la vida cotidiana.

En efecto, el debate sobre el contenido que designa el término religión ha sido inexistente más allá del ámbito académico, pues en este asunto la propia historia de occidente se ha desarrollado de manera opuesta –hasta fechas muy recientes- al reconocimiento de una pluralidad religiosa con rasgos independientes e igualmente válidos, del credo que ha vertebrado su forma de pensar (Küng, 2007). Una cosa son los debates epistemológicos (cómo tienen que ser las cosas), objeto de un número reducido de académicos e intelectuales, y otra bien distinta la vida corriente de los pueblos y sus avatares (cómo de hecho son).

Imagine nuestro lector, que suponemos socializado en la cultura occidental, que toda la información que venimos proporcionándole hasta el momento sobre nuestro trabajo se le ha omitido, y que recibe la invitación un tanto apresurada para evaluarlo, del que de manera escueta y poco cortés únicamente le han indicado que versa sobre “religión” y “prácticas religiosas”. Sospechamos que la ambigüedad de la información y su propio bagaje cultural, en tanto que inercia de sus representaciones, le conducirán casi inexorablemente a la cruz, que de uno u otro modo, ha estado presente a lo largo de toda su vida; siempre supo que hablábamos del Cristianismo. No es casual que el Cristianismo sea nuestro objeto de estudio; y no solo porque sea, desde una posición émica, la realidad cultural en la que nos hemos socializado, y que por tanto somos más aptos para conocer –primera afirmación weberiana-; la razón principal tiene que ver con la impronta indeleble que éste ha dejado en el propio concepto de religión, en sus categorías de análisis, objetivos y procedimientos –y consecuentemente en la producción de una antropología, de una determinada teoría de la naturaleza humana

hoy vigente- que gobiernan el curso de prácticamente la totalidad de trabajos que tienen por objeto los fenómenos religiosos, asunto que como vemos, no es en absoluto espurio. Para decirlo de forma contundente: el Cristianismo es el canon por el que se han vertebrado la casi totalidad de los estudios sobre religión (Fierro, 1979).

En líneas generales, para un occidental medio, Cristianismo y religión son conceptos que se solapan y permutan perfectamente. Nada, o muy poco, los diferencia. Esta creencia popular revela una verdad histórica; antes del siglo XVIII, la idea de religión como sistema de ritos, mitos y creencias propio de una determinada comunidad era, a excepción del Cristianismo, inexistente (Smith, 2005). Como veremos más adelante, la conformación histórica del concepto como entidad abstracta, tal y como lo conocemos hoy, surge de la fe cristiana ya sustentada teóricamente por la filosofía griega, con Platón primero y más tarde con el sistema aristotélico. Esta identificación del Cristianismo como “la” religión se hará tan intensa en Europa, que la propia cultura occidental, con un pie en Atenas y otro en Jerusalén, conformará su identidad dando un paso más en este proceso (Tillich, 1974): si el Cristianismo y la religión se habían fundido en una sola realidad, ahora la propia idea de cultura se metabolizará con la de religión; la cruz y el ágora será la sangre que circule por toda la civilización occidental. Por tanto, *sensu stricto*, el Cristianismo representa una singularidad que lo distingue del resto de credos; no puede considerársele como un mero ejemplar dentro de la categoría de religión, puesto que es el fundamento conceptual e histórico mismo de la propia categoría. Su inclusión en ella, bastaría para saturarla por completo (Fierro, *Ibíd.*). Podríamos decir que la religión es una metonimia del Cristianismo. Evidentemente, esta tesis, que no oculta su carácter etnocéntrico, no puede defenderse de ninguna otra religión. Pensemos que la propia idea de religiones como comunidades ideológicas diferenciadas, es una designación que occidente ha introducido en el resto del mundo como forma mediante la cual los individuos están sujetos a entenderse en términos de pertenencia a un determinado pueblo^[7]. No por casualidad, aquellas culturas que

7 Hinduismo y Budismo son conceptos de procedencia occidental acuñados para poder referirse a las religiones de otras latitudes (Hick y Knitter, 2005).

han permanecido impermeables al influjo occidental, no disponen de un concepto semejante que regionalice aspectos concretos de su vida.

Esta fuerte simbiosis entre el Cristianismo con la racionalidad occidental, isomórficas en sus fundamentos, ha tenido como consecuencia que la dependencia conceptual de las Ciencias Sociales –todas europeas- con respecto a su lenguaje sea tan intensa, que cualquier intento de su extrapolación a otras realidades religiosas –cosa que se ha hecho con demasiada frecuencia^[8]-, suponga violentar y desarticular el significado que las estructura, incurriendo en los problemas de la definición en los que venimos insistiendo^[9] (Choza, 2003; Tillich, 1974); Lo pertinente por tanto, en trabajos que no tuvieran por objeto al Cristianismo, sería la configuración de un sistema de categorías sensible a las propias especificidades sistémicas de ese credo, labor hoy por hoy, seamos sinceros, prácticamente inviable dada la absoluta hegemonía conceptual de la teología cristiana, y una sociología del conocimiento marcadamente occidental que desatiende todos aquellos universos de sentido que no encajan con su racionalidad.

*De la fe en la naturaleza, a la naturaleza de la fe: Una expedición
genealógica por las miradas sobre lo religioso y la aparición de la mirada
psicológica.*

Ya sin más preámbulo, tras la árida, pero insoslayable discusión sobre nuestro objeto de estudio, estamos en condiciones de dar comienzo a nuestro viaje; en él exploraremos los “tiempos fuertes” que pensamos sirvieron como puntos de condensación de ciertas inquietudes y miradas sobre lo religioso que acabarán desembocando en una lectura

8 En este sentido, autores como Harnack (2009) serán capaces incluso de aseverar aquello de que “quien conoce el Cristianismo conoce todas las religiones” (p. 43).

9 Es curioso que la mayor parte de estrategias que se han empleado para solventar este problema vengan del ajuste reduccionista de los otros credos al Cristianismo (la idea de éste como la religión verdadera y natural del hombre) en vez de operarse el movimiento contrario.

psicológica [oficial] ya a comienzos de 1900. Sólo advertir de nuevo, por última vez, que progresivamente veremos cómo en estos hitos lo designado por la religión se irá mimetizando cada vez de forma más intensa con los rasgos del Cristianismo, hecho cuya trascendencia para la investigación ya hemos comentado. Pero para dar cuenta de este desarrollo y encontrar un discurso nítido sobre lo religioso como fenómeno cultural, debemos empezar retrocediendo veintiún siglos en el tiempo.

1. Del adjetivo al sustantivo en la cultura clásica.

La historia de nuestro concepto arranca en el imperio romano^[10]. Antes de que el Cristianismo apareciera, el término latino *religio* ya caminaba por el mundo. Pero en aquellos momentos todavía no tenía substancia; se empleaba como un adjetivo que designaba dos cualidades (Smith, 2005). Por una parte, hacía alusión a la forma en que se realizaban los rituales dirigidos a alguna deidad en su templo. Recibe entonces un sentido de ordenación, de desarrollo riguroso y sistemático en la forma de presentar las ofrendas, solicitar el favor divino, etc. De forma simultánea, también designaba otro estado mucho más sugerente. *Religio* era un término para expresar una cierta disposición afectiva y experiencial del hombre cuando se implicaba con fervor en la propia ejecución de los rituales sagrados. De estas dos acepciones provendrá su etimología como “religación”, es decir, como la forma periódica, litúrgica, en la que el hombre vuelve a vincularse, a religarse, al mundo de los dioses mediante la inducción de un estado mental receptivo.

Si bien *religio* no era considerada aún como objeto de reflexión, se fraguarán dos intentos durante este periodo no obstante por entenderla de manera distinta atribuyéndole nuevas propiedades. *Religio* no será considerada tanto un modo de realizar determinadas acciones, o la cualidad de los afectos experimentados en su realización, como una entidad teórica más vinculada al interés especulativo. Estas dos

10 Podríamos aludir a periodos anteriores, pero lo consideramos innecesario para nuestro argumento.

aproximaciones vendrán de la mano de Tito Lucrecio Caro (99 a.c.-55 a.c.) y Marco Tulio Cicerón (106 a.c.- 43 a.c.).

Lucrecio, en su *De rerum natura* (Sobre la naturaleza de las cosas), un largo poema de carácter pedagógico, muy en boga por los atomistas griegos entre los que él mismo se encontraba, sostenía que las personas nacen con dos miedos arraigados en su naturaleza: el miedo a los dioses y el miedo a la muerte. *Religio* aparece entonces como la personificación de un ser celestial -una especie de hada- que brota de estos temores del hombre y su incapacidad para comprender el mundo, y que lo alivia de sus cuitas al mostrarle los procedimientos para exorcizar esos miedos. Lucrecio acaba afirmando que una vez se hayan resuelto todos los enigmas de la vida, *religio* dejará de tener influencia sobre la humanidad y se desvanecerá (Lucrecio, 2003).

Por su parte, Cicerón, en su diálogo *De natura deorum* (Sobre la naturaleza de los dioses), se refiere a *religio* como una cualidad natural de la experiencia humana descrita como sentimiento, como el sobrecogimiento que los hombres experimentan frente al mundo como algo extraño y enigmático imposible de conocer realmente (Cicerón, 2012). Contrario a las tesis del escepticismo de la época, en donde Lucrecio se encontraba, Cicerón defiende la necesidad por contra de localizar conceptos innatos y universales que actúen como *topoi* indispensables para la cohesión de la sociedad y el mantenimiento de las relaciones entre los individuos, en donde *religio* ocuparía un lugar preminente.

Así pues, podemos vislumbrar cómo en el concepto de religión que está por nacer, ya se concitan dos sensibilidades irreductibles que estarán en constante pugna, reproduciendo, una vez más, el eterno debate del pensamiento occidental; *religio* puede hacer referencia a algo externo que opera sobre el hombre y su forma de afrontar lo desconocido, pero que en cualquier caso su razón de existir está supeditada a las demandas de éste, en el caso de Lucrecio; o bien puede ser una cualidad interna y natural de la experiencia como rasgo identitario de la humanidad que actuaría como vehículo para la cohesión social, según Cicerón.

2. Un encuentro decisivo: Cristianismo y *Religio* se conocen.

Nuestra siguiente parada en la vida de *religio*, trastocará toda su existencia. Aunque si bien es cierto que su transformación será paulatina, el resultado será radical (Sotomayor y Fernández Ubiña, 2006). La responsable de esta metamorfosis será una comunidad de origen hebreo nacida a orillas del Mediterráneo oriental a la que la historia acabará denominando “Cristianismo”.

Para entender el papel que jugó la cristiandad en la formación de *religio*, debemos aproximarnos a las formas de culto que se practicaban en el imperio romano hasta su aparición. En aquella época el conjunto de rituales y dioses a los que se rendía tributo en las ciudades era ingente. Como era de esperar, el politeísmo inducía permanentemente a disputas y confusiones entre las competencias de una deidad solapadas con las de otras, las contradicciones en su trato con la humanidad, las formas de rendirles culto según la ciudad que se tratara, etc.; conflictos que en definitiva conducían a una multifragmentación del *nomos* social que lo dejaba muy expuesto a su disolución.

En contraste, la comunidad cristiana, añadiendo a *religio* un nuevo sentido más desarrollado y polifacético que los dos ya existentes, introdujo la idea de *Ecclesia* como una comunidad estructurada y unida por la fe en un solo Dios –concepto genuino suyo- cuyo influjo, a diferencia de los cultos romanos, se extendía a todas las facetas de la vida del creyente (moral, intelectual, laboral, social, etc.). Ser cristiano no sólo era un tipo de ritual que se llevaba a cabo en ciertas ocasiones, sino una forma de estar en el mundo, de convertir toda la existencia en una liturgia.

Como era de esperar, las diferencias del Cristianismo con la vida religiosa del mundo grecorromano se hicieron tan intensas, que pronto el politeísmo empezará a cuestionarse dentro del nuevo paradigma propuesto por los seguidores de Jesús de Nazaret. Estas críticas motivarán la aparición de fronteras –promovidas por el mismísimo Cristianismo-, hasta entonces inexistentes, entre los credos como modalidades de culto en pugna (Smith, 2005); no toda *religio* es igual; hay formas más convenientes de llevar a cabo los rituales y relacionarse con los dioses, y otras

inferiores. Surge así el embrión de una cierta conciencia histórica de tradición, como la singularidad en los modos de hacer las cosas que un grupo concreto tiene (no se adora igual a los dioses en Macedonia, que en Chipre, o Roma; es más, incluso los dioses pueden ser otros). En último término, ya no hablamos de la misma *religio*, sino de distintas *religios* como comunidades de personas con valores y procedencias distintas que se diferencian de las demás.

Para los cristianos, si bien era conveniente, e incluso necesario, adorar a su Dios, constituía un error hacerlo empleando los mismos ritos que otros cultos que se consideraban imperfectos. Los cristianos establecerán entonces una diferencia central que marcará el desarrollo de la religión (Fraijó, 2002); distinguirán entre *religio dei* –la suya, exclusiva- y *religio deorum* –el resto consideradas paganas-. Este apelativo será muy frecuente hasta el siglo IV como demarcación –hasta entonces inédita- entre las *religios*, uso que acabará prácticamente desapareciendo cuando en el siglo V la Iglesia cristiana erradique a todas sus competidoras.

El siguiente paso que subrayará con mayor vehemencia la singularidad del Cristianismo y su identificación con *religio*, lo dará Lactancio (260 – 320 d.c.), un converso a la fe de Jesús que fue tutor de Crispo, hijo de Constantino I^[11]. Muy influenciado por Cicerón, Lactancio introducirá el criterio de autenticidad de las *religios* como segregación ontológicamente motivada con las nociones de *vera religio* y *falsa religio* (Lactancio, 1990): ya no es únicamente que las *religios* paganas^[12] –término acuñado por los cristianos- no utilicen las ceremonias o procedimientos adecuados para comunicarse con Dios – a diferencia, obviamente, del Cristianismo-; es que sus dioses y creencias se basan en una visión directamente errónea de la realidad.

11 Destacamos esto, por el peso que supuso para que el Imperio Romano adoptara el Cristianismo como la *religio* oficial, dada su cercanía y trato estrecho con el emperador.

12 Recordemos que el término pagano hace referencia a la idea de aldeano, a la persona poco instruida – opuesta a la cultivada- que luego derivará en el concepto de gentil como aquel individuo del medio rural que se resiste a la cristianización y que más tarde será visto más como un infiel (RAE, 2001).

Como ya comenté, operar esta distinción de la validez metafísica del Cristianismo y sus dogmas será posible gracias a su asociación con la filosofía griega como aliado en la crítica racional de los cultos paganos^[13]. La fuerza de la obra de Platón sintetizada por Agustín de Hipona con el pensamiento cristiano, tendrá como consecuencia la identificación de la *vera religio* con la *vera sapientia*, la filosofía, haciendo mucho más compleja y profunda su concepción de Dios y la relación de los hombres con él, que hasta ese momento; asistimos pues, al nacimiento de la Teología.

De esta forma, los significados que *religio* arrastraba de la cultura clásica más vinculados a la práctica, quedarán relegados por el Cristianismo a un segundo plano en favor de una dimensión institucional y especulativa que la constituirá como un espacio único para la reflexión sobre los designios de la divinidad. No obstante, a pesar de este impulso hacia la elaboración de *religio* como un concepto totalmente abstracto, ésta desaparecerá durante casi mil años; en rigor, será Dios el que acapare toda la atención de los cristianos. Tendremos que esperar al Renacimiento para que se vuelva a suscitar el interés por ella.

3. *Religio* no es nada porque lo es todo: la Edad Media.

Si lo más destacable durante los primeros siglos del Cristianismo fue la diversidad de usos y riqueza que expresaba *religio* –como cualidad del sentimiento, forma de vida, estructura de los rituales, organización social, demarcación entre los cultos –, durante el medievo sucederá todo lo contrario. En esta época sólo la encontraremos referida a la vida monástica –religiosa– y a sus miembros –religiosos– como manera de diferenciarlos de los cristianos seculares (Smith, 2005). Sin embargo, que el uso del término hubiese declinado no implicaba la necesidad de que lo designado por él también desapareciera; más bien fue todo lo contrario. Tal vez por ser un periodo

13 Más que como aliado, autores como Clemente de Alejandría la considerarán “sierva de la fe” (1998).

desmedidamente religioso, no existió la necesidad de dibujar espacios acotados para ello; *religio* se confundía con la vida entera del cristiano que transcurría *sub ratione dei*.

El motivo para esta invisibilidad aparente se debió a que *religio* (cristiana) se encontró en poco tiempo sola en el panorama sagrado y social (Mitre, 2006). Además de convertirse en el culto oficial del imperio romano y eliminar a sus competidoras – hecho que influyó en el desuso del término al no tener con quién diferenciarse –, tras la descomposición de éste, la Iglesia será la única institución que permanecerá en pie durante más de mil años difundiendo su legado por todo el mundo conocido. Esta subsistencia, cuando el resto de la civilización había caído, reforzará la imagen del Cristianismo como la única religión verdadera, que bajo la forma de fe, concepto más arraigado en la escolástica, comprendía toda forma de vida. La religión no era por tanto un tema de debate ni suponía ningún problema. Ser cristiano no era una opción, sino un estado inherente a la persona; el carácter dogmático, y por tanto irrefutable de la fe, encontraba su acomodo en la naturaleza del hombre, del que toda su vida debía girar en torno a Dios escudriñando sus propósitos a través del mundo.

4. El Renacimiento: *religio* adopta los primeros rasgos humanos.

Religio reaparece de nuevo tras diez siglos. Y lo hace, no por casualidad, cuando el hombre vuelve a situarse en el centro de todas las artes y disciplinas. A estas alturas, tras el largo periodo de la Edad Media, su identificación con el Cristianismo ya es indisoluble. Marsilio Ficino (1433-1499) será el encargado en esta ocasión de ponerla en la palestra. Primer traductor de Platón al latín y difusor del neoplatonismo por Italia, la aportación más original de Ficino será la síntesis entre el humanismo en ciernes y el platonismo cristiano. En 1471 dará forma a este proyecto en su *De christiana religione*; lo que denomina por *religio*, más allá de las formas rituales específicas con las que el hombre adoraba a Dios (*ritus adorationis*), tiene que ver más bien con un rasgo universal, innato y exclusivo del hombre (Garín, 1997); dicho de otra forma: *religio* es un instinto que Dios nos ha proporcionado, que nos hace humanos, y nos

permite sentirle y adorarle. Ficino dirá que “todas las opiniones del hombre, todas sus respuestas y todas sus costumbres cambian... excepto la *religio*” (citado en Garín, 1997, p. 53).

Pero esta afirmación un tanto rotunda, lo enfrentará a un problema inconcebible durante el medievo, que nos permite adivinar una nueva preocupación por el estatuto epistemológico de *religio*: si ésta, bajo la forma de instinto, es una cualidad de la naturaleza humana garantizada por Dios, ¿cómo es posible entonces que adquiera formas tan diferentes en otras *religios*, y que se dirija incluso al culto de dioses paganos y no al cristiano? Si *religio* y Cristianismo están en relación de sinonimia, ¿no sería la expresión “religión cristiana” un pleonismo innecesario? Ficino saldrá al paso de estos interrogantes bajo los argumentos platónicos: la forma verdadera es ideal y sus determinaciones materiales en la historia se toman como accidentes con mayor o menor grado de fidelidad -es decir, más o menos verdaderas- de esa idea. Por tanto, si bien no puede haber diferentes tipos de *religio*, pues todas derivan de la idea trascendental de “religiosidad”, sí que es posible descubrir en sus formas sensibles distintos grados de verdad. De esto se concluye -en opinión suya- que el Cristianismo, como el ejemplo vivo en la figura de Jesús de Nazaret que mejor nos orienta en nuestra vida moral y que de manera más exacta nos pone en relación con Dios, es la *religio* más próxima al ideal. Si bien es cierto que Ficino sostiene una visión trascendental de *religio*, no obstante nos pondrá ya sobre la pista de una sensibilidad antropológica incipiente por ésta que la problematice, pues a pesar de que sus rasgos cristianos teóricamente son inevitables, el hecho de que se presente bajo tal cantidad de formas, empieza a suscitar dudas sobre su naturaleza.

5. *Religio* y el descubrimiento de la vida privada. Un paso más hacia la subjetivación en la época de las Reformas.

No incidiré demasiado en este punto puesto que será objeto de un análisis detallado en el capítulo tercero. Sólo diremos que el Renacimiento acabará desembocando en

un giro completamente antropológico de *religio*. Cuando el cisma luterano tenga lugar, la Iglesia perderá buena parte del gobierno de las conciencias y la prescripción directa sobre las formas de vivir (Maroto, 1990). *Religio*, hasta entonces ricamente ornamentada con grandes actos litúrgicos y templos revestidos de esculturas, frescos y música de órgano, será ahora un acto íntimo despojado de todo ornato en el que sólo queden Dios y el creyente. Las dudas sobre su universalidad se acrecentarán al perder la referencialidad prescriptiva de la Iglesia, adoptando tantas formas y singularidades como personas que la practiquen. Será en Calvino más que en Lutero, quien sigue prefiriendo la idea de fe como herencia bíblica, donde este uso de *religio* como algo personal e interno orientado a lo trascendente -semejante al significado actual de piedad-, se vuelva muy popular en torno a 1600 (Maroto, 1998). Su libro *Christianae religionis institutio*^[14], con gran difusión gracias a la imprenta –e incluso adaptado en forma de catecismo protestante en los Países Bajos- favorecerá la difusión de esta perspectiva de *religio* en toda Europa.

6. Siglos XVII y XVIII: *religio* se convierte en objeto de reflexión crítica.

Si bien los humanistas y algunos reformadores expresaron con *religio* la idea de una propiedad interna y privada del hombre, durante los próximos 200 años esa concepción se irá desplazando en favor de otra que la considere, en sintonía con los nuevos paradigmas sobre la externalidad y objetivación del conocimiento, un fenómeno abstracto susceptible de análisis lógico (Fraijó, 2002). La creencia de que el mundo y su infinita complejidad podían ser explicados por la razón de manos de una metodología rigurosa –científica-, la cual ya estaba dando resultados en las disciplinas nacientes (astronomía, óptica, biología, física, medicina, etc.), la aparición de “nuevos mundos” con los viajes transcontinentales, y, en definitiva, una forma

14 Cuya traducción al sentido actual podríamos entender como “Fundamentos de la piedad cristiana”, una especie de tratado sobre la religiosidad privada.

distinta de entender al hombre, precipitarán también una nueva actitud hacia *religio* y su lugar en esa realidad.

Poco a poco, trabajo tras trabajo, la preocupación por Dios, central en la Teología, se irá desplazando hacia la religión. De esta época proviene parte de su significado actual; *religio* hará referencia a un sistema de ideas, en el que alguien decide creer o no, cuyas proposiciones deben someterse a análisis para verificar su grado de verdad o falsedad. La fe, propiedad incuestionable hasta entonces del creyente, deberá ceder terreno al examen racional, teniendo que defenderse, no sin grandes dificultades, desde nuevos ángulos explicativos que apelen a su naturaleza privada como un espacio no susceptible a la crítica, y por tanto, cerrado en gran medida a la racionalidad cientificista en boga. En cualquier caso, la creencia en los asertos que enseña la religión dejará de ser un proceso espontáneo, no problemático, que ahora deber abrirse a su justificación desde algún punto de vista distinto al bíblico o al teológico. Con esta idea de justificación, es decir, del esclarecimiento de las motivaciones –sociales, antropológicas, históricas, psicológicas, metafísicas, etc.- que alientan tanto su creencia como su refutación, la visión contemporánea de *religio* quedará inaugurada

Resulta irónico pensar que para que esta nueva perspectiva sobre la religión fuera posible, primero ésta tuvo que perder su autoridad en Europa. Mientras que *religio*-Cristianismo supo conservar ese carácter de inevitabilidad durante más de 1000 años –dogmas de fe, autoridad incuestionable de la Iglesia como representante de Dios en la tierra, etc.-, todo intento de heterodoxia, es decir, de saber no alineado con el dogma, era inmediatamente sofocado por sus estructuras de poder. Sin embargo, sólo cuando la Teología, su defensora intelectual, quede socavada desde la época de la Reforma en adelante, podrá nacer la reflexión filosófica sobre la religión como un saber alternativo y secular –crítico y relativista- sobre la naturaleza de Dios, pero principalmente, sobre la naturaleza de *religio* (Fraijó, *Ibíd*); la filosofía, antigua aliada de ésta, ahora se volvía en su contra.

El hallazgo durante estos dos siglos de una inquietante pluralidad de cultos descubiertos en los viajes comerciales y misioneros, las propias reformas de las órdenes cristianas para ajustarse al kerigma primitivo^[15], el estudio histórico-crítico de la Biblia y la aparición de la hermenéutica, la libre circulación de los libros y el pensamiento; la emergencia, en suma, de un relativismo moral y social no subyugado al dogma como nuevas formas de ser y estar en el mundo –incluso aparece el ateísmo como fenómeno desconocido hasta entonces–, que llevará al colapso al paradigma teológico y que progresivamente irá perdiendo las “evidencias” que sostenían su fe, quedando en entredicho su propio estatuto epistemológico. *Religio*-cristiana ha perdido esa atmósfera sobrenatural que la hacía única. Le han hecho darse cuenta de que es tan terrena como cualquier otra cosa del mundo.

Será en las obras de autores como Kant, Leibniz o Wolff, donde la Filosofía de la religión, producto secularizado de la Teología natural^[16], complete el viraje antropológico de *religio* –sugerido ya desde Cicerón–, insistiendo en el carácter constructivo de sus fenómenos, reabsorbiendo el antiguo binomio Dios-hombre al dominio exclusivo de lo humano^[17].

15 El término kerigma proviene del griego κήρυγμα (‘anuncio’, ‘proclamación’): Se trata de un género literario bíblico de sesgo oratorio que se aplica a la proclamación de los cristianos que se inicia poco después de la muerte de Cristo hacia el año 30.

16 La Teología natural nace con la convicción de que la fe podía ser justificada por la razón (un ejemplo de ello sería la Teodicea de Leibniz). Su fundamento no partía de la creencia o la autoridad bíblica o eclesial, sino de los propios límites del conocimiento humano (Tillich, 1974). La racionalidad, al ser común a toda la humanidad, se postulaba por tanto como el *organon* que legitimaría la creencia de todos los hombres en Dios partiendo de la esfera de lo empírico, de lo experimentable. Esto, en gran medida, constituirá firmar su sentencia de muerte al no poder defender una visión transversal de lo religioso. Aparecerá entonces la Filosofía de la religión como una reflexión crítica de esos mismos postulados.

Por su parte, su contraria, la Teología revelada, que partía de una visión dogmática de los postulados de la fe, es decir, del origen divino y la naturaleza hierofántica de las escrituras y los objetos tenidos como sagrados, acabará introduciendo, sin desearlo, la consideración de los mismos como expresiones culturales de naturaleza social diferentes en cada grupo humano, resituándolos desde el marco de la Teología al de las disciplinas humanas y abriendo la posibilidad de estudiar lo religioso desde el ámbito exclusivo de la antropología y la historia.

17 Aunque no podemos comentarlas detalladamente por razones de espacio, esta hominización de *religio* admitirá lecturas más moderadas como las de Schleiermacher y su idea de sentimiento de dependencia, Lessing y Herder, o ya más radicales en Feuerbach, Schopenhauer o Nietzsche, considerando toda teología como antropología motivada por la idea de control o gobierno de las conciencias.

Como veremos a continuación, la fractura entre la unidad de fe revelada y filosofía escindiré la mente de *religio* en dos bloques; separación que, si bien con algunos vasos comunicantes, abrirá un espacio insondable entre ambas imposible de reconectar totalmente (Fraijó, *ibíd.*). De un lado, quedará lo “sobrenatural”, únicamente accesible desde la fe y reservado a las disciplinas apologéticas como la Teología o la Fenomenología de la religión. Por otro, lo “terrenal”, la dimensión antropológica, que en consecuencia se identificará como objeto de estudio de las Ciencias Sociales.

7. ¿El ocaso de los dioses? *Religio* multifragmentada y la construcción del sentido del mundo: del siglo XIX hasta el presente.

En este último punto sobre la genealogía de *religio* -que ya por los rasgos que va adquiriendo, reconocemos como nuestro objeto de estudio-, la sensatez me aconseja ser breve. Dado que una revisión detallada de este periodo –excepcionalmente rico– sólo conseguiría fatigar al lector de manera innecesaria, además de distraerle de mi argumento, trataré de recoger aquellas aportaciones más congruentes con la lectura que defiende de la religión que nos informen de los nuevos escenarios donde transcurrirá su vida desde entonces. Y digo escenarios, porque ese universo hermético que ésta había representado durante tantos siglos, se abrirá desde la Ilustración a un pluriverso de miradas y enfoques, tan fragmentado y rico como la propia idea de realidad. Sin duda, en este proceso de apertura, el papel de los viajes fue determinante. Aunque antes señalé su relevancia durante los siglos XVII y XVIII para la constitución de un nuevo significado de la religión que atendía a la diversidad de sus manifestaciones, no será hasta el siglo XIX cuando su papel en esta empresa se intensifique. Como vimos, en el periodo anterior de la Ilustración, la preocupación por lo religioso había sido más bien de orden conceptual; no era frecuente que se llevaran a cabo trabajos de campo que sustentaran las tesis sobre ella (Morris, 1987/ 1995). En el XIX sin embargo, *religio* se buscará en todos los rincones del planeta, habitando entre casi cualquier

pueblo bajo la forma de ritos, mitos, formas de vestir, expresiones lingüísticas, música, y un largo etcétera.

Esta nueva sensibilidad hacia los hechos, vino canalizada por el descubrimiento del tiempo y la aparición disciplinar de la Historia, que aportaban el concepto de desarrollo como factor para explicar las transformaciones en las estructuras naturales y culturales (Sperber, 2005); si la religión, como ya se sostenía desde el siglo XVIII, era un sistema de creencias que los hombres elaboraban y aprendían para dar sentido al mundo, empleando para ello diferentes materiales y disposición de los mismos, entonces, examinando su despliegue en la historia de cada comunidad, estudiando sus leyendas, los objetos o acciones que se consideraban sagrados, etc., se podrían comprender las motivaciones –ya innatas, ya aprendidas- que estimularon su aparición, su cambio o su permanencia tanto en el pasado como en el presente, dejando abiertas para el futuro sus funciones prolépticas sujetas a demandas y circunstancias ambientales imprevisibles.

No por casualidad en esta época, junto a la noción de Historia, aparecerá el concepto de cultura en su acepción actual; ésta ya no hará referencia al significado latino de *colere* como cultivo agrario, sino al conjunto de los conocimientos y saberes acumulados por la humanidad que por medio de su aprendizaje, socializan a la persona, es decir, le permiten ingresar como miembro de la comunidad (y dejar de ser pagano) (San Martín, 1999).

Muy pronto, toda la información recogida de China, África, Suramérica y otros continentes, será organizada y sometida a análisis por unas ciencias sociales aún en estado embrionario, que darán lugar a las primeras investigaciones empíricas sobre la religión de otras culturas no europeas, si bien adoptando con asiduidad una posición externa, ética, y menos frecuentemente un punto de vista interno (émico) (Díez de Velasco, 2002). En cualquier caso, estos trabajos –realizados por investigadores europeos- estarán casi siempre subordinados a una concepción cristianocéntrica de la religión, expresada ya sea en contra de otras *religios* tenidas por rudimentarias o

equivocadas, o bien abogando por una apertura respetuosa, aunque un tanto forzada, hacia otros universos de sentido desconocidos.

Como cabía suponer, en esta aproximación histórico-cultural de lo religioso, las posiciones irreconciliables que venimos siguiendo desde la antigüedad –también ellas tienen su propia historia y tradición–, estarán en desacuerdo una vez más. No obstante, aunque sus respuestas sean distintas, compartirán las mismas preguntas formuladas por un nuevo paradigma que transformará la visión del mundo desde entonces; nos referimos al Darwinismo.

Como ya indicamos, la importancia que se concedió al tiempo para comprender los cambios que acontecían en las estructuras de los organismos en periodos temporales muy extensos, fue un hallazgo planteado por Darwin –al tiempo que por Wallace– en la teoría de la evolución por selección natural. El hecho de que esos cambios no respondieran a propiedades previstas en la arquitectura de los individuos, introducía la idea de que la eventualidad que gobernaba el ambiente atravesaba el destino de todas las especies, zanjando de alguna manera el debate Heráclito-Parménides.

En la teoría evolutiva, la noción de ontología como substancia idéntica a sí misma *ad eternum*, no era sino el concepto empleado por la metafísica para designar la creencia en un estado del ser y la materia concebido como inalterable desde el marco temporal humano, pero que a la luz de periodos temporales más amplios que comprenderían cientos de miles de años, sólo sería, al fin y al cabo, un momento fugaz y transitorio en su configuración, sujeta a vagar por el tiempo como un continuo hacerse, deshacerse y rehacerse^[18]. Por tanto, la idea de necesidad, que ya había sido cuestionada por otros motivos un siglo antes por los empiristas ingleses, debía ser tenida como una quimera; desde un punto de vista biológico, la teleología era más plausible y coherente con el propio decurso del vivir que la teleonomía, en tanto

18 Más adelante, el evolucionismo extenderá la idea del hacerse más allá del marco de la filogénesis, a otras horquillas temporales de diversa duración como la ontogénesis, la historiogénesis, la tecnogénesis, o la microgénesis.

que la primera implicaba el reajuste constante de las funciones implementadas en las estructuras del organismo –quedando éstas igualmente modificadas- a las demandas de un nicho ecológico siempre cambiante. Para expresarlo en términos religiosos, ya que de este asunto estamos tratando, Dios podía haber creado la materia que compone el universo; sin embargo, su significado, era algo que ésta sólo podría adquirir a raíz de su engaste en esquemas funcionales permanentes y fortuitos que vincularan unas regiones de la realidad con otras, formando constelaciones sintagmáticas de sentido que se armaban con la misma rapidez con la que se descomponían formando otras nuevas. Por tanto, la consideración de que los organismos sólo se mostraban estabilizados en el presente bajo una determinada configuración sujeta a determinadas demandas ambientales, conducía al análisis de su pasado -que en el caso de los animales remitía al empleo de disciplinas como la Paleontología o la Embriología^[19], y en el caso específico del hombre, a la Historia y las disciplinas filológicas-, para dar cuenta del porqué de los cambios o prolongaciones en sus características previas con respecto a las actuales; tal manera de ver las cosas, posibilitaba el desarrollo de la idea de función como el ajuste operacional permanente que el agente debía llevar a cabo para su articulación eficaz con las estructuras del ambiente.

Ya a mediados del siglo XIX estos planteamientos darwinistas se introducirán con intensidad en las ciencias sociales suscitando la aplicación del esquema evolutivo a la historia de la cultura, considerando a las arquitecturas culturales, - entre ellas, las religiones- como superorganismos que también debían sufrir su particular proceso de adaptación a las necesidades humanas (Harris, 1981). De esta forma, las preguntas que motivarán su investigación, estarán dirigidas principalmente a la búsqueda de su origen (bajo qué circunstancias aparecieron) y su funcionalidad (por qué se mantienen, cambian o desaparecen) en diferentes marcos temporales (ver nota 18), pudiendo adoptar una orientación más nomológica y biologicista –bajo una concepción evolutiva y una metodología historiográfica de corte positivista^[20]-,

19 El pasado del animal se encuentra en su fisionomía al no tener un método externo para acumular información.

20 Es decir, fundamentada en la idea de progreso como refinamiento y mejora acumulativa (Comte y Hegel:

o bien ideográfica y constructivista – basada en el concepto de comprensión con una orientación semiótica y genealógica^[21]–.

Como vemos, si bien el funcionalismo y la apelación a los datos sensibles eran los rasgos comunes que hermanaban a las posiciones sustantivistas y las pragmáticas en su preocupación por *religio*, las diferencias entre éstas surgirán en la forma en cómo acomodarán las preguntas darwinistas a sus propios intereses viendo en la religión la expresión de una necesidad universal que se despliega en la historia humana bajo multitud de formas, o un discurso culturalmente constituido generador de unas determinadas necesidades de sentido^[22].

Para dar cuenta de estas tensiones epistémicas sobre la idea de *religio* que vertebrará los debates sobre su naturaleza hasta la actualidad – conflictos que se reproducirán en el interior de cada disciplina, como tendremos oportunidad de comprobar en el caso de la Psicología–, mantendré un orden cronológico en mi exposición –si bien,

el espíritu como forma necesaria del despliegue histórico, o como vestigio o etapa residual de la humanidad), así como realista en tanto que da el objeto de estudio por su puesto. Suele emplear el método comparativo desde una posición ética: la religión como un fenómeno estable que se puede localizar en diferentes disposiciones espacio-temporales.

21 Sostiene la idea de singularidad del significado cronotópicamente situado y plural. La religión se ve como un producto cultural que crea y soluciona deseos de significado. Por su parte, la genealogía niega la naturalidad del objeto. Por esto, su método no emplea la comparación, ya que postula realidades inconmensurables entre cada religión como sistema cultural de sentido. Además, suele adoptar una posición émica.

22 Conviene señalar que esta distinción un tanto maniquea, únicamente válida a efectos didácticos, no se corresponde con la forma en que se dan de hecho; es decir, no hay, de suyo, disciplinas más apegadas a una orientación nomológica o ideográfica. Al contrario, a nadie sorprenderá que digamos que un rasgo distintivo de las Ciencias Sociales – un buen ejemplo sería la religión como materia de estudio que expresa de forma nítida los fuertes contrastes epistémicos que se concitan en su interior– sea la dispersión explicativa de los fenómenos, coexistiendo paradigmas tan distintos en su concepción del objeto de la disciplina, que sin duda reflejan la propia heterogeneidad de los fenómenos a tratar –como en el caso de *religio*, tomada como expresión de una necesidad universal, o como discurso cultural generador de esas necesidades–, y que por ello, ponen en tela de juicio su misma legitimidad como disciplinas que acotan espacios genuinamente antropológicos, históricos, sociológicos, psicológicos, etc., que pareciera que sólo pueden dar una imagen de unidad gremial apoyándose en aspectos epidérmicos, estéticos, como un vocabulario o taxonomía compartidos, pero que sin embargo se refieren a fenómenos muy distintos desde planteamientos que tienen poco en común. En este sentido, como luego veremos, la Psicología, hidra de siete cabezas, representará de forma paradigmática ese estado permanente de crisis.

los solapamientos serán constantes- que recoja, de manera muy esquemática, la emergencia en ciertos saberes normativos y en las ciencias sociales del interés por lo religioso en esas dos perspectivas –nomológica e ideográfica-, sosteniendo al mismo tiempo una mirada de fondo sobre sus discursos disciplinares (qué es para ellas *religio*), que nos situarán ya a las puertas de un discurso disciplinar genuinamente psicológico que será tratado con más detalle en la siguiente sección.

En esta nueva y rica singladura de *religio* marcada por el evolucionismo y la historia, los primeros pasos los dieron los planteamientos de orientación más sustantivista. Al mismo tiempo que los filósofos de la religión continuaban incidiendo en el siglo XIX sobre las diferencias que se hallaban entre los diversos credos descubiertos en los viajes como argumento en contra del carácter ineludible del Cristianismo, otra serie de autores hacía hincapié en subrayar sus semejanzas, aduciendo que, más allá de sus diferencias, siempre concebidas como circunstanciales, atravesaba a todas ellas un cierto “aire de familia” expresión de la necesidad perentoria y universal del hombre por encontrar – que no dar- un sentido trascendente a la vida. Además, se daba la “coincidencia” de que la forma canónica de ese deseo, sospechosamente siempre adoptaba la forma del Cristianismo. Del intento por reunir y sistematizar esos elementos comunes a todas las religiones para captar un supuesto núcleo invariable presente en ellas, nacerá la Mitología Comparada, y más tarde su desarrollo formal, la Fenomenología de la Religión.

7.1. Mitología Comparada.

En su Mitología Comparada, Max Müller, fundador de la disciplina, añadirá una novedad al modelo sustantivista clásico^[23], síntoma del nuevo giro culturalista en el estudio de la religión; Müller considera que el proceso de formación de los conceptos religiosos, tales como divinidad, alma, dios, etc., debía buscar su origen en el lenguaje

23 Recordémoslo: en el hombre existe un sentido divino de la realidad – muy similar al propuesto por Ficino y Cicerón- que se expresa en las religiones como su forma de catalizarlo.

como su instigador (Müller, 1996). Müller sostenía que los términos abstractos de una lengua, eran los que más tarde se habían formado en ésta, derivándose en consecuencia de aquellas palabras que designaban cualidades sensibles. Así, los nombres para montaña, valle, cielo, sol, catarata, etc., acabarían designando propiedades divinas en virtud de adoptar algunas de sus cualidades (por ejemplo, la altura y tamaño de la montaña, la luminosidad del sol, el estruendo y la potencia de la catarata), convirtiéndose el lenguaje –ya olvidado que lo es- en el fundamento de los dioses y la vida espiritual. Por tanto, la labor del mitólogo consistía en identificar las temáticas comunes entre las narraciones, el lenguaje y los dioses de diferentes culturas que justificaran la idea de una necesidad común (por ejemplo, el diluvio, el sacrificio de los orígenes, el dios que muere, etc.).

Los seguidores de Müller fueron muchos. Entre ellos cabría destacar a Rudolph Otto – si bien, éste estuvo más vinculado al campo de la Teología- y su incursión – bastante somera- en la investigación empírica a fin de avalar su idea de “lo santo” (*das heilige*) como categoría a priori de la experiencia (2005). Pero sin duda el principal heredero de la Mitología comparada lo encontramos en Mircea Eliade y su desarrollo de los trabajos sobre mitología e historia de las religiones alentados por el concepto de lo sagrado como motor humano productor del sentido trascendental (Eliade, 1957/1998; 1949/2000; 1968/2000).

7.2. Fenomenología de la religión.

De la misma sensibilidad explicativa que la Mitología Comparada, fue su sucesora, la Fenomenología de la religión. Pergeñada por Hegel y Husserl, la perspectiva fenomenológica, al igual que hiciera el modelo de Müller, aportó una visión estructuralista de *religio*. Dado que el proyecto teológico se había malogrado desde hacía tiempo en su esfuerzo por producir un modelo naturalista viable a través de la mera especulación filosófica, la Fenomenología de la religión nacía con la aspiración de solventar esas deficiencias recurriendo constantemente al material empírico como

base y condición *sine qua non* para la elaboración ulterior de categorías analíticas, permitiéndole así constituirse simultáneamente como una disciplina normativa y como un saber positivo del hecho religioso al utilizar, *mutatis mutandis*, el proceso inductivo del conocimiento científico (Martín Velasco, 2003). El esquema de trabajo fenomenológico consistía en el examen sistemático de los datos proporcionados por la Historia para su organización y agrupación en torno a una serie de categorías eje, como pudieran ser los ritos, mitos, símbolos, etc., que posibilitaran la construcción de tipologías ideales. Posteriormente, ese material ya organizado sería objeto de comparación y establecimiento de semejanzas entre distintas religiones con el fin de elaborar conceptos que encerraran la esencia del fenómeno religioso (Martín Velasco, 2003).

Sin embargo, el carácter bicéfalo de la fenomenología de la religión –al constituirse como disciplina normativa y social al mismo tiempo– la obligará a batallar con ciertas cuestiones, que si se mantenía una visión crítica y agnóstica, eran de muy difícil solución (Caffarena, 1992)^[24]. Una de las principales que quiero señalar se encuentra en el conflicto entre la díada historia-estructura, que como ya hemos visto guarda un largo pasado en la historia del pensamiento occidental. El método fenomenológico trata de obtener una estructura invariante de *religio*, pero para ello tiene que prestar inicialmente atención a los datos particulares de cada una de los credos con el propósito de encontrar puntos fijos de anclaje. Sin embargo, una vez “encontrados” éstos, olvidará rápidamente toda imbricación con lo cultural, por muchos puentes que la unan a ella, para ofrecer una imagen del hecho religioso como realidad irreductible e impermeable a la influencia externa, resultándole muy difícil justificar esta manera de proceder, ya que han sido los propios datos singulares los que la permitieron la elaboración de categorías abstractas. No obstante, y a pesar de estas limitaciones, podemos reconocer

24 La principal dificultad en este sentido estribará en la necesidad de presuponer y no cuestionar los asertos de fe. El fenomenólogo de la religión defiende que la comprensión de lo trascendental sólo es viable si se comparte y acepta su significado. Para ilustrar esto, una metáfora a la que suelen apelar es la de las vidrieras de una iglesia. Desde fuera del templo, si las observamos, son de color gris plomizo y no tienen nada de especial. Sin embargo, sólo en el interior del edificio rebosan de color y luminosidad adquiriendo todo su significado. De igual forma, sólo dentro de la religión se entendería el significado de su discurso.

en la Fenomenología de la religión, y en el intento de apoyar sus planteamientos sobre la base de la investigación empírica, un paso previo fundamental para la constitución del estudio religioso por parte de las ciencias sociales.

En este sentido, ya dentro de estas orientaciones de corte más pragmático –aunque ya hice las salvedades oportunas sobre esta distinción heurística (ver nota 22)- nos encontramos con que la relación entre cultura-religión-hombre se da de arriba abajo; es decir, las religiones suministran a las personas las explicaciones sobre la realidad en el proceso de enculturación y proporcionan los medios para organizar sus biografías en sociedad. Aquí podemos encontrar orientaciones como las de la Etnología, la Historia de las religiones, la Antropología cultural, la Sociología comprensiva, o la Psicología de los Pueblos. Para concluir y dejar ya preparada la antesala de la mirada psicológica, hablaré de las tres líneas genuinamente antropológicas, que mejor pueden entroncar, a mi juicio, con cierta Psicología por una misma sensibilidad sobre los fenómenos culturales. Me refiero a la Historia de las religiones, la Antropología de la religión, y la Sociología de la religión.

7.3. Historia de las religiones.

La Historia de las religiones es la ciencia de la religión más antigua. Sus comienzos se remontan al siglo XVII, consolidándose en el XIX al mismo tiempo que la Mitología Comparada de la mano del mismo Müller. Como disciplina histórica, su objetivo es dar cuenta del hecho religioso a lo largo del tiempo con el fin de describir y comprender el papel que las experiencias religiosas han jugado en la estructura general de las sociedades tanto en un periodo concreto (análisis sincrónico) como a largo plazo (análisis diacrónico), así como en el conjunto de la cultura humana (Díez de Velasco, 2002). Para ello, a diferencia de las orientaciones fenomenológicas, niega desde el principio la categoría de religión como fenómeno natural; los hechos religiosos, lejos de ser sobrenaturales y eternos, se inscriben en la esfera de la actividad humana, por lo que se encuentran incrustados en un marco histórico concreto que

los hace susceptibles de ser examinados por las metodologías usadas en la Historia (crítica de fuentes, estudios arqueológicos, relación con otros registros de la misma época, etc.). Todo ello hace pensar en la Historia de las religiones como el estudio de la memoria de *religio* multiplicado por tantas realidades singulares como modos en que los fenómenos religiosos organizan o han organizado el paisaje humano (Díez de Velasco, 2005).

7.4. Antropología de la religión.

En cuanto a la Antropología de la religión, esta mirada se empieza a cultivar a finales del siglo XIX debido al interés de algunos autores por investigar los orígenes de las costumbres y estructuras culturales de distintas civilizaciones entre las que lo religioso ocupaba un lugar central. Trascurrido un periodo inicial de menosprecio por las religiones de los pueblos colonizados, al ser tachadas de primitivas e irracionales, el estudio antropológico abandonará la perspectiva etnocéntrica para abrirse al relativismo cultural.

En tanto que la Antropología de la religión es una subdisciplina de la Antropología cultural, su objetivo principal es explorar la articulación entre los rasgos supuestamente universales de la naturaleza humana y sus diversas manifestaciones sociales, es decir, cómo la experiencia de los individuos viene conformada por las construcciones culturales, distintas de civilización en civilización por razones de orden ambiental e/o histórico (Morris, 1987/1995).

En cuanto a su especificidad programática, la Antropología de la religión se ha ocupado de conocer qué necesidades estructurales cubren las religiones y cuál es el significado de sus prácticas por las que el hombre creyente confiere sentido a su realidad (Harris, 1981). Para ello, el estudio antropológico analiza la religión transculturalmente desde una visión émica que privilegia el acceso al significado de las prácticas, prestando atención al papel social que desempeña y cómo la religiosidad se expresa a través de oraciones, cantos, invocaciones, fábulas, cuentos, textos, y un

largo etc. Al igual que la Sociología, de la que hablaré a continuación, la Antropología nos inclina a considerar los fenómenos religiosos en el plano de las superestructuras, estudiando su convergencia con otros procesos sociales tales como la economía, la política, la moral, el análisis de los sistemas simbólicos y rituales, y las conexiones entre las narraciones míticas y los ritos.

Dentro de esta disciplina, en su vertiente más estructuralista, merecen citarse los trabajos de Tylor sobre el origen de la religión en la idea del animismo como la base en las creencias en seres espirituales en las llamadas culturas primitivas (2010); o los de Frazer (2011) y sus ideas psico-intelectualistas sobre la magia como discurso opuesto a las religiones –en tanto que suponen un mundo sometido al capricho de los seres espirituales- y más próximo a la ciencia –conciben que la realidad está gobernada por reglas-, aunque una es válida y la otra no. Frazer recurre entonces a las fases del desarrollo intelectual de Comte para explicar la persistencia de la religión: cuando los hombres son conscientes de que no pueden someter a su voluntad las fuerzas naturales que les sobrepasan, pues la magia y la ciencia son impotentes para ello, la religión, un vestigio de la sinrazón humana, aparece entonces para otorgar un sentido ficticio pero tranquilizador de esas fuerzas.

En otra línea, un autor que aboga por la recuperación de la dimensión histórica y humanista de la Antropología de la religión en detrimento del paradigma estructural-funcionalista, es Clifford Geertz (1973/2000). Geertz piensa que la eficacia de las estructuras simbólicas religiosas se debe a que éstas han sido capaces de sintetizar un doble aspecto central de la vida social; por una parte, suministrarían una metafísica, una cosmovisión del mundo que actuaría como modelo “de” la realidad, y que por tanto permitiría sintonizar las representaciones del grupo evitando el fraccionamiento y el relativismo ético-moral suministrando una fuente de recursos simbólicos para la construcción de la identidad individual y colectiva. Por otra parte, de manera simultánea, proporcionarían un *ethos*, es decir, un estilo de vida coherente con esa cosmovisión encarnado en narraciones, rituales, imágenes, frases hechas, costumbres en el vestir o comer, etc., siendo entonces también un modelo “para” la realidad,

quedando legitimados uno y otro –cosmovisión y *ethos*- por su confluencia recíproca (Geertz, *Ibíd.*).

7.5. Sociología de la religión.

En cuanto a la Sociología de la religión, posiblemente sea la única de las ciencias de la religión que haya logrado alcanzar un estatuto epistemológico más acabado gracias a su desarrollo prolongado y su permeabilidad para integrar los resultados del resto de disciplinas (Pastor, 1992). Sumariamente, podemos decir que su objetivo es comprender el papel que un sistema religioso cumple en una sociedad (Hill, 1976), al mismo tiempo que investigar las interrelaciones históricamente constatables de esa religión con la estructura social completa, sea ésta tanto anterior en el tiempo, como causa sociológica que tiene efectos sobre la ordenación de la realidad, la aportación de valores públicos, etc., así como posterior, concebida como producto sociológico afectado por la existencia de ciertas condiciones sociales que propician su aparición o ausencia, tales como los movimientos industriales, los procesos de secularización, etc. (Matthes, 1971; Scharf, 1974).

En esta disciplina, es de obligada referencia la mención al trabajo de dos autores clásicos que encarnarán las dos principales aproximaciones sociológicas a la religión. Me refiero a Emil Durkheim y Max Weber.

A pesar de sus notables contribuciones a la normalización del estudio de los fenómenos religiosos como realidad cultural, Durkheim, siguiendo la estela de su maestro Comte, mantiene una posición reduccionista e idealista de los fenómenos sociales. La sociedad es una entidad metafísica, un organismo que trasciende a los individuos y que los modela coercitivamente por el mero hecho de nacer bajo su amparo (Durkheim, 1895/ 2001). Así pues, el sujeto no puede independizarse nunca de la influencia mecánica que la sociedad ejerce sobre él. En este sentido, la religión, como elemento de la estructura social, se concibe como una forma necesaria e inherente de toda organización humana para su regulación y control (Durkheim, 1912/1992) en la

línea de lo que dijimos de Geertz. Para Durkheim, decir religión es tanto como decir sociedad. Por ello, consideró que el estudio del fenómeno religioso se explicaba única y exclusivamente desde factores de índole social mecanicista, ignorando la dimensión psicológica como el espacio para la religiosidad individual idéntica en cada individuo.

Debido a los escasos logros del positivismo francés a la hora de explicar las leyes de acción socio-religiosa, sumado a las críticas al Idealismo, fortalecieron en Alemania la convicción de que la Sociología no podía ser ciencia positiva, tal y como la habían concebido Comte y Durkheim, sino ciencia comprensiva en la línea de los trabajos de Dilthey (1986), es decir, basada en el entendimiento de la realidad desde la perspectiva de los actores y sus contextos. No bastaba, pues, con saber lo que los creyentes hacían, la frecuencia de su participación en rituales, etc., sino también lo que todos y cada uno de esos actos significaban para ellos (Weber, 1984). Así surgió una sociología del significado que oponía las ciencias del “espíritu” a las ciencias de la “naturaleza”, que devolvía el significado y la intencionalidad a los fenómenos humanos, sacando a la Sociología de la “servidumbre” de las ciencias naturales. Esta forma de entender a *religio* se encuentra de manera destacada en la obra de Max Weber.

El pensamiento weberiano insiste en que el objeto de la sociología es la acción social, situada que define como “(...) una conducta humana con sentido y dirigida a la acción de otro” (Weber, 1984: p. 16). Dado que los hombres persiguen fines, a los cuales acceden a través de diversos medios, las consecuencias de una acción social estarán en relación directa con los medios y fines perseguidos. En sus estudios, tanto de la ética protestante como “causa” del “espíritu” capitalista, como en el análisis de las religiones no cristianas en cuanto determinantes culturales del curso histórico en diversas sociedades, la religión será concebida por Weber como una construcción social productora de sentidos cognitivos para los individuos y las colectividades, para interpretar significativamente sus condiciones de existencia, sus identidades y las vicisitudes socio-históricas que atraviesan (Matthes, 1971). La herencia de la obra weberiana se prolongará en autores como Peter Berger y Thomas Luckman en su trabajo compartido sobre una sociología del conocimiento constructivista (1966/1991), así

como por separado en su aplicación de esta teoría al campo de la religión (Berger, 1967/2005; Luckman, 1973).

Por fin hemos dejado a *religio* dispuesta con todos los atributos de un fenómeno cultural de primer orden sobre el que la Psicología también se pronunciará. Para llegar aquí, hemos tenido que atravesar primero un largo camino que nos permitirá comprender el papel que la Psicología puede aportar en el estudio de lo religioso, al tiempo que el lugar que la propia religión ocupará para entender la constitución de la Psicología y la subjetividad moderna, como veremos. En la figura 1.2, el lector podrá encontrar sintetizado todo este extenso periplo. De igual forma, en la tabla 1.1, podrá ver los distintos sentidos que ha ido recogiendo y abandonando la religión en cada época^[25], así como el tipo de preguntas que podría suscitar según el paradigma que la acoja; como vemos, no por casualidad, la variedad y el número de preguntas irán aumentando a medida que el objeto se vuelva más poroso a ser interpretado desde muy diversos marcos de sentido, hecho relacionado, entre otros, con el aumento progresivo de la conciencia antropológica de su dimensión cultural, como indicamos en la figura 1.2.

25 En realidad, sería un objeto distinto cada vez con propósitos y funciones muy diversas, como hemos comprobado.

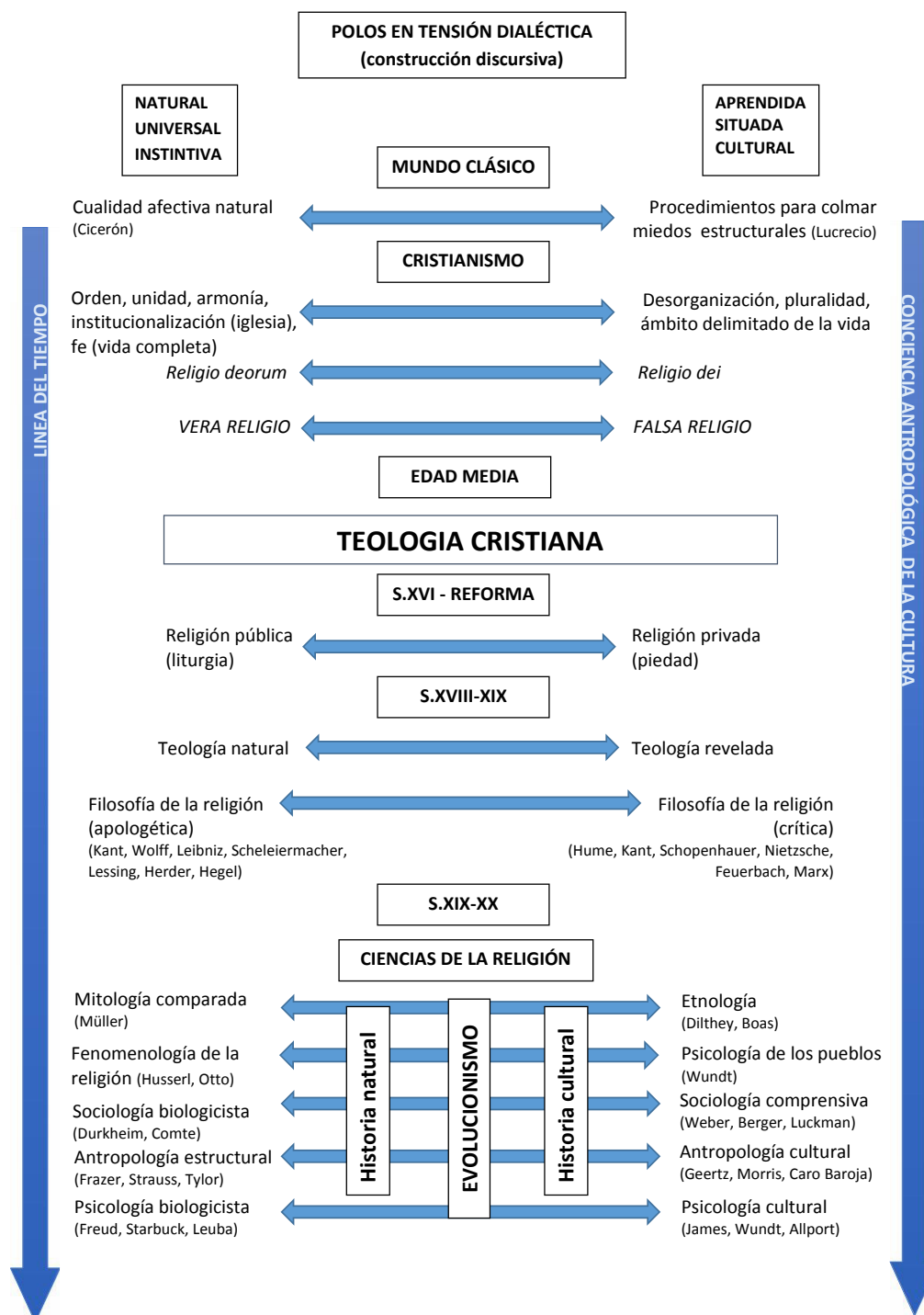


Figura 1.2. Construcción de la religión como objeto para la Psicología

PERIODO HISTÓRICO	RELIGIÓN COMO	PREGUNTAS DE LA ÉPOCA
MUNDO CLÁSICO	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Orden conveniente en los rituales ➤ Estado afectivo producido en los actos cúltricos 	Si rindo religiosamente tributo a los dioses (es decir, ejecutando bien las ofrendas, cantos, etc.) ¿podré gozar de su favor y evitar su ira?
ORÍGENES CRISTIANISMO	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Institución (<i>Ecclesia</i>) ➤ Fe (relación Dios-hombre continua) ➤ Separación entre credos ➤ Culto verdadero Vs. falso 	¿Son iguales todas las religiones? ¿Es la religión cristiana superior a otras religiones? ¿Hay religiones verdaderas y falsas? ¿La religión cristiana nos muestra cómo es la realidad más verdadera?
EDAD MEDIA	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Vida monástica ➤ Totalidad de la existencia 	Ajustándome a los preceptos y mandatos de la Santa Madre Iglesia, ¿Podré comprender los designios de Dios que se me presentan en forma de señales para salvar mi alma y evitar la condenación eterna?
RENACIMIENTO	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Rasgo natural del hombre (distintos grados de acceso a la verdad en función de su cercanía al Cristianismo) 	¿Por qué si la religión natural es el Cristianismo, no todos los pueblos la practican de manera espontánea? ¿Por qué hay tanta variedad de dioses y cultos?
REFORMA	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Piedad personal (encuentro privado con Dios sin necesidad de la mediación eclesial) 	¿Puede legítimamente el Papa y la Iglesia hablar en nombre de Dios? ¿Dios no es alguien a quien cada persona debe buscar por sí mismo? ¿No concibe cada persona a Dios de manera única e intransferible, como “su” Dios personal? ¿No son todas las concepciones de Dios igualmente válidas sin una institución que dicte su significado de manera unívoca?
ILUSTRACIÓN (S. XVIII)	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Sistema de creencias sobre la realidad, la vida, etc. ➤ Sistema de prácticas que articulan las creencias 	¿Existe Dios? ¿Es lógicamente viable? ¿Hay vida tras la muerte? ¿Se puede creer racionalmente en lo que dicen las religiones? ¿Puede comprobarse si es cierto lo que dicen? De no ser así y demostrar su falsedad, ¿por qué existen? ¿Por qué el hombre toma mentiras o ilusiones como verdades? ¿Por qué los hombres tienen religión? ¿De qué les sirve? ¿Se puede no creer en Dios, o incluso no creer en nada? ¿Toda teología no es antropología que se ha olvidado que lo es?
SIGLOS XIX-XX	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Sistemas culturales que cada pueblo ha usado para comprender y dar sentido a la realidad ➤ Función de cohesión social e identidad compartida ➤ Fuente de regulación de la experiencia personal y comunitaria ➤ Consecuencia de una dimensión sagrada y trascendental del hombre ➤ Necesidad genéticamente determinada (especificidad cerebral) ➤ Factor social influyente en muchos otros aspectos de la vida (grupo social, conductas morales, creencias sobre el mundo, yo, el grupo, la realidad) 	¿La religión es el opio del pueblo? ¿Sirve para legitimar ciertas formas de gobierno, tanto conservadores como revolucionarios? ¿La religión hace esclava a la gente o libre? ¿Qué relación hay entre Dios y religión? ¿Se puede ser creyente sin ser practicante, sin ser religioso? ¿Cuáles son los intereses de la curia que ostenta el poder del Cristianismo? ¿Hay rasgos comunes a todas las religiones o bien cada una funciona independientemente? ¿Deben los estados tener una religión oficial? ¿Debe enseñarse la religión en las escuelas públicas? ¿Por qué motivación humana surgen? ¿Para qué sirven? ¿Desaparecerán algún día sustituidas por la ciencia u otros discursos públicos? ¿Hay nuevas religiones que se adapten a las demandas de los tiempos? ¿Son más felices los creyentes? ¿Viven más? ¿Tienen mejor salud? ¿Tienen o pueden tener religión los animales? ¿Y las máquinas?

Tabla 1.1. Las concepciones sobre religión y las distintas preguntas sobre ella en cada época.

La Psicología de la religión: tres variaciones sobre un mismo tema y el punto de fuga culturalista.

Entonces, ¿qué cometido puede desempeñar el discurso psicológico en el estudio de la religión? ¿Qué tienen que decir los psicólogos acerca de cómo lo religioso organiza el comportamiento de la gente? Pero, ¿y al revés? Y si además de esto, ponemos a la Psicología frente a un espejo, ¿No nos recordará el reflejo de su rostro cierto parentesco con *religio* tal y como la hemos descrito?, ¿Acaso no le debe la Psicología, productora de imágenes oficiales del sujeto, su propia identidad en buena medida? Pero vayamos desgranando una a una todas estas preguntas.

Empezaremos diciendo, que del conjunto de ciencias antropológicas aplicadas al estudio de la religión que ya hemos mencionado, la Psicología fue la última en sumarse (Wulff, 1997). Si bien la Antropología, la Sociología, y la Historia bregaban con sus aspectos rituales y mitológicos, las estructuras públicas para su transmisión, y el devenir en el tiempo de unas y otras, la problematización y complejidad de lo religioso requería que el debate sobre su naturaleza se ampliase a otras áreas de conocimiento; en concreto, todavía era necesaria una disciplina capaz de explorar el espacio mental como último –y primer- emplazamiento del universo religioso. Con el desarrollo institucional de la mirada psicológica se saldaba esta carencia. La Psicología representaba entonces el instrumento epistémico necesario para aproximarse a esa dimensión interna con el objetivo de incrementar la comprensión sobre cómo se articulaban el conjunto de creencias, ritos y mitos engendrados en el seno de las estructuras religiosas, con el mundo subjetivo del individuo, permitiendo explorar en definitiva cómo operaba la religión en la vida de éste y qué herramientas simbólicas le suministraba para dirigir tanto la vertiente pública como privada de su vida.

Sin embargo, pese a reconocer entonces que el discurso psicológico debería ocupar un lugar destacado en el conocimiento de la religión, lo cierto es que la atención que la Psicología ha prestado a ésta ha sido más bien exigua, atrapada en un movimiento pendular continuo atravesando periodos de gran interés, con otros momentos de total

abandono como bien lo puede atestiguar la tormentosa historia que arrastra tras de sí (Beit-Hallahmi, 1974). Incluso sorprende que a pesar de todos los malentendidos, reduccionismos y planteamientos abiertamente beligerantes de los que la Psicología de la religión ha sido objeto, no haya sucumbido a su propia biografía.

De forma resumida, la preocupación psicológica por la religión tiene su acta de nacimiento oficial en los albores de la fundación de la Psicología a comienzos del siglo XX; concretamente durante las conferencias Gifford que William James pronunció entre 1901 y 1902 en Escocia, que acabarán apareciendo en forma de libro bajo el título de “Las variedades de la experiencia religiosa” y que se tendrá desde entonces como el texto fundacional de la Psicología de la religión (Perry, 1973; Gondra, 2008). Aunque con ciertas salvedades, “Variedades” representaba uno de los primeros esfuerzos en las ciencias sociales por desvincular las consideraciones de orden metafísico de la religión con un planteamiento genuinamente psicológico (Martínez-Guerrero y Rosa, 2007).

De igual forma que en James, la preocupación por las experiencias religiosas estaba muy presente y era común a la mayoría de los padres fundadores de la nueva disciplina; así, podemos encontrar numerosos trabajos sobre este tema en Wundt, Stanley-Hall o Freud. Sin embargo, el acicate que representaba la obra de estos autores que trazaban todo un programa de trabajo en religión, rápidamente quedó abandonado y obsoleto en la década de 1930 debido a la falta de nuevas contribuciones teóricas y al consiguiente desgaste y envejecimiento de los planteamientos existentes. Esta parálisis sumada al interés de la Psicología por acabar mimetizando una estructura axiológica similar a la de las ciencias biológicas, fue el motivo determinante que los teóricos esgrimieron para considerar que el estudio de la religión no podía ser objeto de la disciplina, pues implicaba situarse en los márgenes del saber científico (Belzen, 2000). El trabajo de James y sus contemporáneos se vio como un lazo atávico, como una conexión residual que todavía mantenía ligada a la Psicología con la vieja Filosofía; un nexo que había que cortar por todos los medios. Ya con la llegada del paradigma conductista, el estudio de lo religioso será sentenciado a morir, desapareciendo del

panorama de la Psicología durante más de 30 años^[26] (Beit-Hallahmi, 1974; Gorsuch, 1984).

Ya en los años 60 comienza a atisbarse un lento renacer del interés por la religión considerándola un conjunto de fenómenos muy amplio cuya influencia se podía oír palpar en numerosos temas de índole psicosocial tales como la conducta altruista o los prejuicios raciales, por citar sólo los trabajos clásicos de Allport en este sentido (1960). Sin embargo, frente a los planteamientos más especulativos de la época de James, esta nueva atención sobre lo religioso subrayará los enfoques empiristas, más preocupados en la toma de datos y en la pulcritud metodológica que en el desarrollo conceptual, hecho que proporcionará a la disciplina la viabilidad formal de una ciencia psicológica de las experiencias religiosas según el criterio positivista, pero que a la vez supondrá, como luego veremos, hipotecar su futuro dando preeminencia a lo procedimental por encima de la creación de marcos teóricos solventes que organicen la información recogida.

Ya desde los años 60 hasta el presente, el desarrollo de la Psicología de la religión ha sido un tanto heterogéneo si bien dominado por dos orientaciones bastante bien localizadas geográficamente en términos generales (Argyle, 2000; Wulff, 1997). Por un lado, los trabajos realizados en Estados Unidos siguiendo la estela de las perspectivas experimentales preocupadas principalmente en localizar la dimensión biológica de lo religioso. Por otra parte, las investigaciones llevadas a cabo en Centro Europa (en especial Holanda, Bélgica y Alemania) más centradas en una perspectiva ideográfica y holística bajo una metodología de tipo cualitativo.

En cualquier caso, el hecho mismo de que existan estas posiciones, es signo de un interés renovado por la disciplina que ha acabado materializándose con la aparición de varias revistas profesionales - como el *International Journal for the Psychology*

26 No podemos obviar que este prolongado silencio ha repercutido en un menor desarrollo conceptual de la Psicología en este tema a diferencia de las otras ciencias sociales que sí continuaron trabajando.

of Religion^[27] o el *Journal for the Scientific Study of Religion*^[28] -, la celebración de congresos de forma regular (como los que organiza bianualmente la *International association for the Psychology of Religion*^[29]), así como una división propia en la APA (la 36. Una de las más antiguas^[30]), y el aumento de asignaturas de licenciatura, másteres, y cursos de doctorado en el ámbito académico; vías todas ellas para la difusión de las investigaciones en curso y la consolidación de un espacio disciplinar propio (Argyle, 2000).

A lo largo de esta accidentada historia, han ido consolidándose algunos paradigmas teórico-metodológicos de muy diversa sensibilidad que merece la pena que examinemos para ver cómo construyen su objeto de estudio, cómo lo problematizan y estudian, y que paulatinamente han constituido el corpus principal de investigación de una Psicología preocupada por los fenómenos religiosos. Una vez más, como estrategia heurística recurro a la confrontación dialéctica entre dos actitudes en tensión en las que vengo insistiendo; tensión que por otra parte reconocemos presente en la mayoría de ámbitos temáticos de la Psicología (Wulff, 1997). Si tuviéramos que decir cuáles han sido las principales líneas en la Psicología que se han ocupado de lo religioso –y que compilan muy bien otras aproximaciones menos nítidas^[31]–, nos quedaríamos con tres: las aproximaciones biológico-experimentales y las corrientes psicométricas, ambas vinculadas a una orientación nomotética, ya que su aspiración

27 <http://www.tandfonline.com/loi/hjpr20>

28 [http://onlinelibrary.wiley.com/journal/10.1111/\(ISSN\)1468-5906](http://onlinelibrary.wiley.com/journal/10.1111/(ISSN)1468-5906)

29 <http://psychology-of-religion.com/>

30 <http://www.apa.org/about/division/div36.aspx>

31 Las opciones son para todos los gustos. En la Psicología, esa enorme torre de Babel, la religiosidad se ha considerado como un proceso mecánico, como una disposición del cuerpo (en la neuropsicológica), o del alma (planteamientos metafísicos de la fenomenología), como una fuente de estados psicopatológicos (por las corrientes francesas y las psicoanalíticas), o como un objeto de fe subsidiario de una visión religiosamente comprometida (dando lugar a psicologías religiosas o pastorales), como un constructo psicométrico, o como un conjunto de acciones supersticiosas (en el conductismo), posiciones todas ellas en definitiva, donde se hace patente la falta de cualquier orden de continuidad teórico dentro de la Psicología, ni con el resto de ciencias antropológicas, que han o bien ensalzando o despreciado la religión, pero que en cualquier caso siempre han simplificado su eminente dimensión socio-cultural.

es describir los principios universalmente válidos que motivan la experiencia religiosa y su carácter inevitable esgrimiendo para ello argumentaciones de corte legaliforme generalmente engendradas en el seno de la biología y caracterizadas desde el punto de vista metodológico por el empleo de la lógica experimental y la psicometría como formas de ganar conocimiento estable.

La otra gran corriente, posiblemente la más popular y difundida, es la psicoanalítica –especialmente las orientaciones freudiana y jungiana-, próximas a las escuelas de pensamiento con orientación ideográfica -si bien, esta afirmación merecería hacer muchas salvedades- centradas en la comprensión de los hechos particulares y asumiendo toda la complejidad de fenómenos densos como este de la religión cuya investigación verían inviable con el uso de metodologías parciales, recurriendo entonces a técnicas holísticas.

Una vez examinadas críticamente las aportaciones realizadas por estas perspectivas, propondré la consideración de una forma distinta de entender las relaciones entre religión y Psicología poniéndola en relación a la genealogía de lo religioso que hemos llevado a cabo; aproximación que pienso puede apaciguar algunos debates conceptuales que los otros paradigmas plantean, al tiempo que trazar la edificación de vías de diálogo con las ciencias sociales adyacentes que ya hemos visto con la finalidad de configurar un espacio de trabajo multidisciplinar que permita integrar los distintos saberes sobre lo religioso y evite la fragmentación reduccionista del fenómeno. Pero ahora pasemos a analizar los planteamientos nomotéticos y qué imagen ofrecen de la religión.

Tradiciones nomotéticas.

Ya en la década de los 80 del pasado siglo, el Conductismo como sistema explicativo era un paradigma que había quedado desfasado en el marco general de la Psicología – si bien se refugió en su orientación clínica desde entonces- por el Cognitivismo en ciernes. Sin embargo, su vertiente metodológica, es decir, el enfoque

que privilegiaba sus métodos —especialmente la lógica mecanicista y la insistencia en la objetivación—, siguió funcionando a pleno rendimiento dentro de la lógica del discurso psicológico (Wulff, 1997). Por supuesto, el estudio de la experiencia religiosa no supuso una excepción a este respecto. Es más, podemos decir que esta lógica procedimental ha constituido el eje de los que hoy día son considerados los principales paradigmas de investigación de lo religioso: las corrientes biológico-experimentales, y las perspectivas psicométricas. Empezaré considerando las primeras.

1. La fe en una probeta: el paradigma biológico-experimental.

Con frecuencia, la mayoría de tradiciones religiosas ha observado la profunda influencia que la dimensión corporal podía ejercer sobre los estados mentales. De esta observación, no es extraño que encontremos como destinatario en muchas de sus prácticas al cuerpo, ya sea proporcionándole determinadas imágenes, aromas, dolor físico, privación del sueño, ayunos, etc., como vía directa para lograr determinados estados de conciencia considerados propicios para la actividad religiosa.

Fruto de esta misma observación, los partidarios de una Psicología de la religión estrictamente empírica, abogaron desde sus primeros trabajos por el estudio de la dimensión fisiológica como uno de los elementos centrales para comprender la religiosidad. Ya en 1897 Leuba sugiere la posibilidad de una psicofisiología de la ética, y en 1925 publica un trabajo sobre la psicología de los estados místicos donde toda su tesis se apoya en las explicaciones de corte médico y fisiológico (Leuba, 1925); de igual forma, Starbuck, alumno de James, defiende la preeminencia de las bases biológicas en los procesos de conversión, considerándolos análogos a los cambios bioquímicos producidos durante la pubertad (1897).

Estas aproximaciones biologicistas acabaron encontrando en la metodología experimental su mejor aliado. Los primeros trabajos experimentales aplicados a la religión los encontramos en Europa de la mano de Girgensohn y sus colegas de la

escuela de Dorpart, los cuales, empleando las técnicas de introspección experimental de la escuela de Wurzburg, examinarán los elementos estructurales de la experiencia religiosa (Girgensohn, 1921). De igual forma, los primeros trabajos de laboratorio realizados en Estados Unidos son llevados a cabo por George Coe en 1900 empleando la hipnosis para analizar las relaciones entre la conversión y la sugestibilidad. Así mismo, durante las dos primeras décadas del siglo XX, autores como Ruth Hill, Goodwin Watson o Evelin Underhill investigarán toda una serie de fenómenos como la oración, la efectividad de los sermones o los estados místicos (para una revisión de estas investigaciones ver Wulff, 1997). Si bien todos estos trabajos iniciales presentaban algunos errores metodológicos significativos, revelaban no obstante una preocupación cada vez más intensa hacia la objetivación del fenómeno religioso por la sobredimensionalización de sus bases orgánicas.

Ya en la actualidad esta investigación por la anatomía de la fe, y a raíz de la aparición de nuevos instrumentos y disciplinas para la comprensión del cerebro, se ha orientado casi exclusivamente al estudio de la arquitectura cerebral que sustenta la religiosidad empleando concepciones generalmente modularistas de la mente (Boyer, 1994); su propósito no es otro que encontrar a Dios en el cerebro.

Una vez creadas las condiciones óptimas de laboratorio que permitan controlar la relación entre variables, la lógica general de estos trabajos consiste en establecer mediante los dispositivos tecnológicos oportunos (resonancia magnética, tomografía de emisión por positrones, electrocardiograma, etc.) los patrones de correlación neurofisiológica asociados con los estados psicológicos presentes durante el desarrollo de las actividades religiosas. Así, sus principales líneas de investigación se han relacionado con el estudio del rezo y la meditación y sus correlatos cerebrales junto con las variaciones fisiológicas que los acompañan (descenso del flujo de oxígeno, cambios en la conductancia de la piel, control de la respiración, intensificación de determinados patrones de actividad cerebral, etc.) (Parker y St. Johns, 1957), o la experimentación con drogas psicodélicas y estados místicos (ver el estudio ya clásico de Pahnke, 1966)

o sin inducción farmacológica (a través de la hipnosis, o la manipulación de variables ambientales como la luminosidad y el sonido) (Masters y Houston, 1972).

Otra de las líneas de trabajo derivadas de estas corrientes biologicistas se encuentra en la Psicología comparada y la Sociobiología como su versión más reciente. En esta se parte de la asunción de que la religiosidad puede ser el reflejo de una predisposición genética que atraviesa a las especies animales, sugiriendo la idea de continuidad entre éstas, y que tal vez ha sido seleccionada durante el proceso evolutivo para cumplir determinadas funciones. En concreto, sus trabajos se centran en la conducta ritual; algunas especies animales se han visto comprometidas en actividades que han sido espontáneamente comparadas con las ceremonias religiosas. La Psicología comparada sostiene que la significación de estos comportamientos en la mayoría de los casos es sumamente oscura y por tanto objeto de estricta especulación; en otros, sin embargo, defienden que las conductas parecen cumplir algún tipo de función natural, tentando a algunos investigadores a considerarlas con un objetivo análogo al de las prácticas humanas. Este tipo de trabajos encuentra sus antecedentes en los estudios de Skinner (1948) sobre la conducta supersticiosa en las palomas, y se ha visto continuado por los trabajos de Konrad Lorenz sobre las similitudes entre la devoción del perro por su amo y la que los creyentes guardan a Dios (1993), o las investigaciones sobre el heliotropismo, es decir, los supuestos ritos que algunas especies de monos realizan a la salida del sol (Malan, 1932), o ya más recientemente los trabajos de Richard Dawkins (2002) sobre el comportamiento altruista en insectos y otras especies; estudios todos ellos, como vemos, que resaltan en definitiva las reminiscencias que estos comportamientos animales pueden tener con las prácticas religiosas humanas.

A tenor de la lógica que recorre todos estos trabajos, uno no puede evitar que el paradigma biológico-experimental le suscite serias dudas sobre su pertinencia o idoneidad en el estudio de los fenómenos culturales como el de la religión. Comenzando por sus planteamientos de base, evidentemente no voy a discutir sobre si la arquitectura cerebral juega un papel en las experiencias religiosas o de cualquier otro tipo, pues es incuestionable que toda experiencia, para ser denominada como tal, debe tener lugar

en un organismo que goce de sistema nervioso y que por tanto pueda guardar algún tipo de registro en su cerebro. Mis dudas provienen de si la referencia al cerebro o a otros procesos corporales es la vía más apropiada para comprenderla. La pregunta en definitiva sería: ¿qué podemos deducir legítimamente sobre las experiencias religiosas desde el conocimiento de sus bases orgánicas? ¿Qué papel desempeñan los factores fisiológicos en procesos tan densos como la oración, la piedad, o la confesión? Aunque podemos reconocer que el tipo de explicación neuropsicológica puede ser apropiada para ahondar en fenómenos elementales, rápidamente estaremos forzados a entrar en el reino de la especulación cuando la complejidad del fenómeno desborde este tipo de análisis. La analogía que mejor se me ocurre sería como intentar comprender el sutil humor e ironía que encierran las ocurrencias, refranes y fantasías imposibles en los diálogos que Don Quijote y Sancho mantienen por la larga estepa manchega, a partir del examen de la tipografía, el grosor del papel y el material de las tapas en que está impreso un ejemplar de la novela de Cervantes. Valga de nuevo la expresión bíblica, su reino no es de este mundo. Los fenómenos religiosos, en tanto que fenómenos de cultura que son, encuentran su dominio en el ámbito de los signos y el significado. En el paradigma biológico-experimental toda la riqueza simbólica desaparece, queda reducida a un conjunto limitado de procesos cerebrales donde el psiquismo se diluye entre los engranajes de la mecánica neuronal, ofreciendo una Psicología de la religión vacía de contenido que antepone el cerebro (estructura) como categoría analítica a la de la mente (función). Además, la religiosidad se presenta como un módulo mental, como una categoría apriorística e innata de la experiencia - idea que causa no pocos problemas a la hora de tener que justificar el agnosticismo o el ateísmo-, en vez de considerar algunas de las estructuras que la sostienen, como pudiera ser la función simbólica. De esta misma concepción reduccionista por naturalizar la fe, surge la (extravagante) idea de comparar la conducta religiosa humana con el comportamiento animal, en donde se hace un uso abusivo y flagrante del lenguaje antropomórfico que atribuye sin problemas conceptos demasiado complejos como ceremonia, altruismo o devoción, a hormigas o perros, así como, una vez más, se sobredimensiona la influencia de la herencia genética. Como dijimos antes, tal vez el problema de raíz que

recorre este paradigma es la ceguera ante la subjetividad individual. Ésta nos ofrece un hombre despoblado de atributos, ahistórico, donde la fe se ha convertido en un acto reflejo y donde el patrimonio de valores y significados del sujeto se ha segregado de su constitución dejándole suspenso en el vacío a modo de un nuevo despotismo ilustrado: todo para el sujeto pero sin el sujeto.

Por este mismo problema del significado, también debemos cuestionar la metodología experimental. ¿Realmente podemos llegar a producir fenómenos que requieren de una máxima validez ecológica, como rezar o los estados místicos, en un contexto tan frío y artificial como el del laboratorio? Un autor como Wilhelm Koepp (1920) sostiene que una paradoja fundamental mina cualquier aproximación experimental sobre la religión. La experiencia religiosa sólo puede surgir para su propia causa, en el interior del sistema de actividad en que se produce. Sin embargo, cuando ésta es requerida para servir a un propósito de laboratorio, inevitablemente se adultera. El fenómeno se evapora, pierde su sentido, dejando solamente su rastro estético. La experimentación se antoja entonces como un sueño irrealizable, como la fe en la probeta – objeto que simboliza el carácter objetivo y desapasionado de las ciencias naturales- que quiere destilar la fe en la probeta (advuértase el doble sentido), horizonte al que la Psicología de la religión más positivista aspira tal vez en aras de obtener un respeto y reconocimiento como ciencia “seria” que cree necesitar.

2. El método sin objeto: el paradigma psicométrico.

La otra gran aproximación nomológica que ha copado junto con la biológico-experimental las investigaciones de los psicólogos de la religión, es la ofrecida por el análisis estadístico. Baste con que el lector realice una somera revisión de los índices de la mayoría de revistas y manuales de la disciplina, para que pueda constatar la omnipresencia de la que esta orientación goza en la actualidad (Hill y Hood, 1999).

El paradigma psicométrico encuentra sus raíces en la estadística desarrollada por Galton y en el empleo de las pruebas estandarizadas como instrumento para la clasificación de los sujetos bajo cierto criterio sobre sus competencias o actitudes. Desde muy pronto, las corrientes psicométricas han gozado de gran éxito dentro de la Psicología de la religión (Gorsuch, 1984). Ya Starbuck, en su famoso estudio de 1897 sobre la conversión al que antes nos referimos, investiga mediante cuestionarios acerca de su frecuencia según la edad, el sexo, la cultura religiosa, etc., y busca las correlaciones de esos datos con los cambios en la altura y el peso durante la niñez y la adolescencia^[32].

El objetivo de la perspectiva psicométrica se articula entonces en un doble propósito. Por un lado quiere desarrollar medidas fiables y precisas sobre diferentes constructos relacionados con la vida religiosa, tales como las creencias, el altruismo la espiritualidad, etc., para lo cual necesita de la construcción de definiciones operativas y por tanto observables de estos fenómenos que posibiliten su cuantificación (la sombra de Skinner es alargada). Por otra parte, una vez establecida de forma razonablemente correcta la validez de sus mediciones, su propósito principal consistiría en identificar los correlatos psicológicos y sociales de las experiencias, actitudes, y conductas religiosas con otras dimensiones personales o culturales de lo más diverso, hipotetizando entonces sobre sus posibles causas y consecuencias (Hill y Hood, 1999). Así, la religión, unas veces tomada como variable dependiente, otras como independiente, se someterá a innumerables análisis cruzados con variables como la edad, el sexo, la salud física y mental, las habilidades de afrontamiento, la conducta sexual y suicida, la drogadicción, la sociopatía, los prejuicios raciales, etc., con la finalidad de descubrir los lazos soterrados entre éstas que las mantienen vinculadas (para un compendio actual de este tipo de trabajos ver el manual de Hood, Spilka, Hunsberger y Gorsuch, 1996). Así como veíamos que en el paradigma biológico-experimental se minimizaban las diferencias individuales usando sujetos lo más parecidos posibles (¿?) sometidos

32 Recordemos que este autor sostiene que estados religiosos como el de la conversión, dependen de cambios biológicos.

a condiciones idénticas, en los modelos psicométricos se incide en la variabilidad como su problema central. No están interesados tanto en el origen que ha motivado esas diferencias individuales, sino más bien en el efecto que éstas constituyen y las repercusiones que pueden tener sobre la vida de las personas. Su interés por tanto se encuentra en conocer si una persona religiosa puede recuperarse de una enfermedad antes que otra agnóstica, si sus creencias le hacen ver la vida de forma más optimista, si tiene menos o más prejuicios hacia otras personas en virtud de su sexo, raza, ideas políticas o religiosas, si tiene relación con sus valores morales y éticos, y un largo etcétera.

No obstante, desde mi punto de vista este paradigma tampoco está exento de ciertos problemas en su manera de estudiar lo religioso. El hecho de que se encuentre entre los modelos más empleados, no implica ni muchísimo menos la necesidad de que su validez epistémica sea irrefutable. Una primera dificultad que advertimos se encuentra en la asunción por parte de las corrientes psicométricas de que la correspondencia entre los aspectos experienciales de la fe y todo un conjunto de comportamientos observables tales como rezar, asistir a misa, leer la Biblia, santiguarse al salir de los edificios, etc., constituyen una relación de significado lineal, perfecta y unívoca con ésta; es decir, se basan en la creencia de que la acción externa, que está conectada por un único puente con la representación interna, necesariamente debe remitirnos siempre a ésta y viceversa. No conciben que acciones como las que acabo de señalar puedan albergar un sinfín de significados para cada individuo, incluso diferentes para el mismo en distintas situaciones o épocas de su vida, algunos incluso totalmente ajenos al ámbito religioso (por mera costumbre social, por satisfacer las expectativas de los demás, por superstición, por goce estético, por curiosidad intelectual).

Sin duda este problema nos remite a la propia lógica descriptiva que opera en estas corrientes, y que se expresa de manera patente en su principal instrumento de investigación: los cuestionarios. Por mucho que estos últimos gocen y hayan gozado de gran popularidad dentro de la Psicología, eso no evita que presenten serias limitaciones en el estudio de la religiosidad, limitaciones que por otra parte son consustanciales a

su propia naturaleza (Beit-Hallahmi y Argyle, 1997). Al margen de los inconvenientes generales ya bien conocidos, como que requieren de un alto grado de cooperación, memoria, capacidad de introspección, buen vocabulario, etc., por parte del sujeto, el problema central puede estar relacionado con el hecho de que algunos aspectos nucleares de la religiosidad –otro problema, como ya discutimos, es ver de qué manera se define ésta- pueden estar inadecuadamente medidos por el hecho de que son de muy difícil operativización a través de preguntas con final cerrado. Así, el fenómeno es construido por el cuestionario quien impone sus condiciones, y no al contrario^[33], dando lugar a generalidades imprecisas y reduciendo la heterogeneidad y dinamismo de los fenómenos a escrutar.

Todo esto, al igual que veíamos en el paradigma biológico-experimental, nos lleva a considerar de nuevo la simple descripción y observación externa de los comportamientos religiosos como insuficiente para hacer una genuina Psicología preocupada por la experiencia mental del creyente. Si bien los planteamientos psicométricos podrían ser puntualmente útiles para mostrarnos la intensidad de la relación entre ciertas variables, éstos no nos dicen nada acerca de las motivaciones y vivencias que las suscitan (Belzen, 1999). Toda observación del fenómeno religioso, por su naturaleza semiótica, debe llevarnos necesariamente al campo de la interpretación. Se hace necesario entonces ahondar en la comprensión de esas conductas, indagar en los motivos de por qué el sujeto hace, piensa, siente, etc., determinadas cosas y no otras. Los cuestionarios, desde mi punto de vista, se nos revelan como instrumentos poco precisos que proponen una experiencia homogénea, sin matices ni detalles, compartida por todos los creyentes, siendo ciegos a los mundos idiosincráticos donde la fe respira de formas siempre particulares, produciendo generalidades engañosas y explicaciones lineales entre las causas y sus efectos.

33 Como ya dijimos, tal vez, ningún tipo de orientación disciplinar esté exenta de este problema de tener que construir y tematizar el objeto de estudio. Sin embargo, advertir su carácter convencional, puede ayudarnos a rebajar, neutralizar o simplemente relativizar el peso de nuestras asunciones con respecto al mismo.

Otro problema fundamental estrechamente vinculado con lo anterior, es la habitual carencia en el paradigma psicométrico de un marco teórico-conceptual que actúe como principio rector de la investigación. Carencia que se está demandando subsanar por parte de muchos de los autores adscritos a esta perspectiva con nuevos trabajos exclusivamente teóricos (ver Hill y Pargament, 2003; Kirkpatrick y Hood, 1990). No es raro encontrar numerosas investigaciones psicométricas que se han llevado a cabo sin el soporte no ya de una teoría bien fundada, sino de cualquier tipo de marco conceptual declarado. Otras incluso ni siquiera han llevado alguna hipótesis o idea de partida. De esta situación es sintomática la revisión que Hill y Hood (1999) llevaron a cabo sobre el número de escalas existentes en la disciplina llegando a contabilizar 125, muchas de las cuales median fenómenos similares pero que habían recibido otras denominaciones. Gorsuch (1988) sostiene que esta pesadilla metodológica donde el método ha acabado fagocitando a la teoría e incluso al propio objeto de estudio, puede acabar convirtiéndose en su propia bestia negra si las cosas no cambian. Surge por tanto la necesidad de asistencia de planteamientos más comprensivos que permitan el desarrollo disciplinar de la Psicología de la religión y que exploren mediante otras metodologías esos sistemas de significado donde el sujeto confiere un valor a cada símbolo, rito o imagen. Es decir, que el interés se desplace del estudio externalizado de los fenómenos, a las vivencias que los provocan y que se expresan en ellos. Todas estas consideraciones que basculan en el sentido contrario a los paradigmas nomológicos, podemos encontrarlas en las aproximaciones ideográficas y especialmente, como veremos a continuación, en el paradigma que de manera más intensa ha hipertrofiado esta sensibilidad: el Psicoanálisis.

Tradiciones ideográficas.

Mientras que en los Estados Unidos se conformaban las perspectivas próximas a las ciencias naturales que acabamos de ver, en la vieja Europa surgía un conjunto de aproximaciones con los más diversos orígenes (la Teología, la Medicina, o la

Hermenéutica), cuya concepción se apartaba de las primeras en considerar que la experiencia humana requería de una aproximación propia y muy distinta al estudio de los objetos físicos. La clave estaba en considerar que el reino de lo humano se encontraba en la cultura y en la acción significativa, y que por tanto su abordaje se debería realizar desde su comprensión mediante procedimientos globales y abiertos que permitieran explorar esas significaciones (Dilthey, 1986). La experiencia del sujeto reflejará todo ese cosmos de significados y valores que ha ido constituyendo su manera de ver el mundo. La religión se verá entonces como una de las principales fuentes que éste emplea para llevar a cabo esa construcción de la realidad.

1. La religión en el inconsciente: las corrientes psicoanalíticas.

La aproximación psicoanalítica de la religión es posiblemente la teoría psicológica más desarrollada –y más denostada– sobre este fenómeno y la que más ha influido en su investigación general (Beit-Hallahmi, 1996). Dado que existen diferentes interpretaciones dentro de cada tradición psicoanalítica sobre el papel que la religión desempeña, y evitando el riesgo de falsear su sentido eliminando sus consideraciones particulares, para mi argumento ahora bastará con que me limite a considerar la perspectiva freudiana por ser la matriz teórica de la que surgieron las demás y con las cuales comparte la asunción básica de que la vida religiosa está muy vinculada con la dimensión inconsciente del hombre. Ésta nos servirá para entender, en términos muy amplios, el tipo de explicaciones que el psicoanálisis hace de la religión.

Ya sea en contra – los que consideran que su pensamiento es desesperadamente dogmático, acientífico y reduccionista producto de la intelectualidad decimonónica-, o a favor – aquellos psicoanalistas más alineados con la ortodoxia que asumen que sus ideas, salvo por algunas matizaciones, son indudablemente ciertas-, lo cierto es que la teoría freudiana ha tenido un enorme peso en el desarrollo de la Psicología de la religión. Incluso ella misma, dado el carácter dogmático de sus afirmaciones y la vehemencia que provoca tanto entre sus detractores como entre sus partidarios, se ha

llegado a definir más que como una psicología de la religión, como una religión en sí misma donde Freud ocuparía el lugar de un mesías (Hood, Spilka, Hunsberger y Gorsuch, 1996; Wulff, 1997).

Aunque agnóstico confeso, la preocupación de Freud por lo religioso fue muy intensa a lo largo de toda su vida. Al menos cinco de sus obras capitales transitan constantemente sobre el problema de la religión como son *Tótem y tabú* (1912), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) o *Moisés y el monoteísmo* (1939), amén de otra veintena de trabajos menores sobre el tema.

Toda esta preocupación acabará materializándose en dos teorías diferentes aunque estrechamente vinculadas; una teoría ontogenética que se pregunta acerca de cómo surge la religiosidad en el individuo y qué importancia tiene en su desarrollo temprano; por otra parte, una teoría filogenética ocupada en indagar sobre el origen de la religión en la especie humana.

Comenzando con su teoría ontogenética, Freud (1927/1974) localiza el origen del sentimiento religioso en la experiencia infantil y su deseo de protección por una figura omnipotente encarnada en su padre. Según la teoría freudiana, esta necesidad de una figura de autoridad surge en el niño por su anhelo de ser inmortal, de trascender la propia angustia que le genera el pensar su propia muerte y la potencia ciega de la naturaleza^[34] (como vemos, es todo un filósofo). Este doble deseo de superioridad y de protección se verá colmado en la proyección de la figura paterna como representación antropomorfa de esas fuerzas. En síntesis, en la nostalgia por el padre todopoderoso de la infancia y en la necesidad de protección contra las consecuencias de la indefensión e impotencia humanas, Freud encuentra el origen de las representaciones religiosas; de tal modo, el hombre configurará la noción que tiene de los dioses siguiendo un precedente infantil y depositando en ellos, a pesar del temor que le producen, su protección:

34 Adler denomina este sentimiento como “complejo de inferioridad” (1993).

“El psicoanálisis nos ha permitido advertir la íntima relación entre el complejo paterno y la creencia en Dios, y nos ha señalado que el dios antropomórfico, psicológicamente, es nada más que un padre magnificado; nos hace ver todos los días cómo los chicos y los jóvenes abandonan su fe religiosa tan pronto como hace colapso la autoridad paterna: Reconocemos así la raíz de la necesidad religiosa como apoyada en el complejo paterno.” (Freud, 1910/1957, p. 258).

Pero los efectos adversos de formarse esa figura de poder, de sostener esa ilusión que lo protege incluso más allá de la muerte, implica, dice Freud, que el hombre renuncie a sus deseos más oscuros vinculados a la violencia y al sexo, puesto que son incompatibles con la vida en sociedad; el fruto de esa represión por temor al castigo del padre todopoderoso, se manifestará en angustia y comportamientos neuróticos que se expresarán de múltiples formas en la vida consciente. Por este motivo, Freud presagia la decadencia de la religión y de la educación neurótica que transporta a través de ideas como la del castigo y la mala conciencia, y confía en su remplazo por una educación racional que conduzca al hombre a un nuevo estado de prosperidad que le enseñe el fundamento social altamente positivo de las normas morales (Freud, 1927/1974).

Como cabría esperar, esta concepción del nacimiento de la religiosidad en el niño no ha estado exenta de polémica. Freud sostiene la hipótesis de que el padre es tomado invariablemente como el modelo de Dios. Sin embargo los estudios que se han llevado a cabo para sustentar esta idea parece que no reciben confirmación, encontrando incluso el caso contrario de que en las sociedades patriarcales parece tener más influencia la figura materna para la construcción de esta representación (Beit-Hallahmi, 1996). En cualquier caso, la aportación de Freud ha servido para que autores como Antoine Vergote, fundador del laboratorio de Psicología de la religión de la Universidad de Lovaina, sostengan que la concepción de Dios guarda relación con las experiencias tempranas que el niño tenga con sus padres (Vergote y Tamayo, 1981).

Aunque manifiesta, otro de las dificultades que no podemos dejar de subrayar tiene que ver con la concepción freudiana de la naturaleza religiosa como fundamentalmente

insana, como un producto enfermo de la mente. La aversión personal de Freud por la religión (que muchos han explicado desde el propio psicoanálisis) le hace considerarla como uno de los elementos precipitantes de la neurosis, y cuyo estudio debe abordarse desde el campo de la psicopatología. Lamentablemente, la enorme influencia que ha ejercido el Psicoanálisis freudiano sobre temas como éste de la religión (entre otras cosas, porque durante largo tiempo fue la única teoría psicológica sobre lo religioso) ha frenado su estudio como una estructura cultural más presente en las ecologías humanas, como ya sugirió James. Esta visión negativa sobre lo religioso llevará a los propios psicoanalistas como Jung o Adler a desligarse de Freud y a construir su propio sistema conceptual donde la religión sale mejor parada (Adler, 2000; Jung, 2009). A tenor de esto, Freud tampoco puede sostener una concepción comptiana de la evolución del pensamiento donde la religión no es más que una reminiscencia atávica de la que desprenderse en el lento avance hacia una utopía donde reine la razón. Resulta difícil pensar que ante problemas como el de explicar la coexistencia entre fe y ciencia, tanto en la persona como en las sociedades, así como la presencia de patrones idiosincráticos de evolución intelectual, pueda hallar una justificación satisfactoria que sostenga su postura.

Ya con respecto a su teoría filogenética, las críticas son más intensas y generales incluso por parte de los psicoanalistas más ortodoxos. Freud intenta por primera vez aplicar el método psicoanalítico al dominio de la cultura y de la religión conjuntamente (1913/1972). Su idea de partida es que existen numerosas analogías entre los comportamientos de los “pueblos primitivos”, tal como lo describen los etnólogos, y la vida psíquica de los neuróticos. Freud toma de Darwin la hipótesis de la horda primitiva – forma espontánea de asociación- en la que la figura del padre, violento y posesivo, actúa como macho alfa de todas las mujeres del grupo y expulsa a sus hijos a medida que van creciendo. Pero un día, sostiene Freud, los hermanos desterrados se asocian para matar y devorar al padre fundando tras esta inmolación totémica la sociedad tal y como se nos presenta hoy, con sus organizaciones sociales, sus restricciones morales y sus religiones. Pero, atenazados por el remordimiento y

la culpa, los parricidas prohíben la destrucción del tótem –el animal u objeto que el clan reconoce como su espíritu protector y que ahora es símbolo del padre asesinado– y renuncian a unirse con las mujeres del clan a las que han liberado. Para Freud, este sentimiento de culpabilidad se ha perpetuado a través de todas las religiones reflejándose en los síntomas de la neurosis individual.

Las críticas de esta teoría han venido principalmente por parte de los antropólogos y su renuncia a la idea de una horda primigenia, al incesto, la concepción lamarkiana de la herencia genética, o la idea de un desarrollo lineal y mecánico de los distintos estadios religiosos de la humanidad (Animismo-Totemismo-Politeísmo-Monoteísmo) (Beit-Hallahmi, 1996). No es extraño por ello que las especulaciones antropológicas de Freud hayan sido juzgadas más bien como un producto literario, antes que el resultado de la investigación histórica.

Mi propósito en esta sección ha sido presentar el caso de la teoría freudiana como ejemplo para reflexionar sobre algunos problemas inherentes a la propia concepción psicoanalítica del fenómeno religioso. Pese a la insistencia de Freud por considerar su método como un instrumento situado en la lógica de las ciencias naturales, lo cierto es que no podemos obviar su carácter especulativo y ambiguo desde el que es imposible demostrar unas conjeturas que implican líneas causales muy complejas mezclando aportaciones históricas, filológicas, médicas, teológicas, etc., que no sabemos muy bien de dónde proceden. El inconsciente y la especulación sobre él se nos antoja entonces como un objeto metafísico, como una sombra a la que perseguir en la noche; por todo ello el psicoanálisis debe ser considerado una disciplina fundamentalmente hermenéutica que necesita de la asistencia de la subjetividad del investigador para generar las interpretaciones de errores del lenguaje, sueños, y otros síntomas que supuestamente revelan ese inconsciente. Precisamente por esta libertad en la interpretación surgen un conjunto de problemas, como el convencimiento de poder confirmar teorías muy complejas con estudios de caso único, invenciones de un repertorio de mitos, expresiones, figuras retóricas, etc., que sirvan como eje desde el que todos los fenómenos son juzgados (complejo edípico, arquetipo, sentimiento de

inferioridad), de las diferentes corrientes, verdaderas luchas fratricidas, que se enfrentan para imponer su enfoque sin considerar la construcción de un marco compartido, etc. Por todo ello, pese a que reconocemos en el legado de Freud y el psicoanálisis un esfuerzo por comprender de manera amplia la función que la religión tiene tanto en la vida del sujeto, como en la sociedad y la cultura, debemos considerar a esta corriente como de valor limitado.

Psique frente a religio, o las afinidades electivas: la co-construcción de las tecnologías religiosas, la subjetividad, y la Psicología en el enfoque genealógico-cultural.

Aun retirados, los conquistadores siguen estando presentes porque han conquistado los cuerpos, las almas, la carne y el espíritu de la mayoría. Su repliegue estratégico no significa el fin de su dominio efectivo. El judeocristianismo deja tras de sí una episteme y un soporte sobre el cual se llevan a cabo todos los intercambios mentales y simbólicos. Sin el sacerdote o su sombra, sin el religioso o sus adulones, dos milenios de historia y dominación ideológica continúan sometiendo, forjando y formateando a los sujetos.

Michael Onfray
(*Tratado de ateología*)

Como hemos visto, la diversidad ideológica, teórica y metodológica del estudio psicológico de la religión es coherente con la propia heterogeneidad de una disciplina -la Psicología- que permanentemente parece estar a la búsqueda de su objeto de estudio. En nuestro caso, habida cuenta de la naturaleza semiótica que hemos convenido y defendemos de ese objeto, a nadie extrañará que esas disputas epistemológicas con los paradigmas que hemos expuesto continúen latentes en aquellas regiones donde se decide su ontología, y en donde se encuentran una serie de dificultades que de

distinta forma obstruyen el enlace de la explicación psicológica –tal y como la hemos concebido- con las orientaciones más constructivistas del resto de ciencias de la religión.

En las corrientes biológico-experimentales vimos que la cultura no ejercía ninguna función en el curso de la experiencia religiosa, pues o bien ésta se situaba en un plano explicativo indiferente a ella, o incluso se entendía como genéticamente anterior a ésta al emerger de manera espontánea de las estructuras biológicas tanto en el hombre como en algunos animales como si de un acto reflejo e interno se tratara. Por su parte, en el paradigma psicométrico, aunque había un reconocimiento tácito con respecto a las variaciones en la religiosidad de las personas como resultado de su educación, ésta sin embargo era tomada sencillamente como un factor más de varianza sin ahondar en las circunstancias o razones que motivaban estas diferencias y su implicación en la forma de entender la realidad y organizar la acción. En el caso del psicoanálisis freudiano, más permeable que los dos casos anteriores a la comprensión del significado de tales experiencias, la cultura ejercía el papel de un elemento subyugante de los deseos del individuo, hecho que generaba toda una serie de tendencias neuróticas recogidas y expresadas en sus creencias religiosas, enfoque más que cuestionable si se juzga al margen de la lógica pulsional del inconsciente.

Influjo inexistente, tácito, o coercitivo; lo que pretendo señalar es que, desde mi punto de vista, lo que constituye la problemática común de todas estas aproximaciones, es la omisión, más pronunciada en unos casos que en otros, de la dimensión cultural, es decir, del carácter histórico y convencional de la acción y el significado, como fundamento no anecdótico de la constitución psicológica (Blanco, 2002; Rosa, 2000a).

No obstante, en un mundo globalizado como el nuestro, las nuevas sinergias disciplinares que se van configurando en el estudio de aquellos problemas sociales que involucran de manera estrecha a las religiones, así como la incapacidad de muchos de los planteamientos mantenidos hasta la fecha para comprender estos conflictos^[35],

35 Parece que, si no es de forma anecdótica, la teoría psicoanalítica puede decirnos bien poco sobre las motivaciones religiosas del terrorismo islamista, o las corrientes biológico-experimentales acerca de por qué

ha favorecido la paulatina toma de conciencia de este problema y la consiguiente reintroducción de un enfoque cultural del estudio de la religión desde perspectivas de corte socio-histórico que postulen un (somero) marco epistemológico compartido articulado bajo la idea de acción mediada que permita un cierto engaste discursivo entre las ciencias sociales.

La Psicología no ha supuesto una excepción a este respecto. La orientación culturalista de la que ya gozó la disciplina en algunos tramos de su existencia oficial –así como en muchos más durante su protohistoria-, parece que, una vez más, va adquiriendo presencia en distintas regiones de su agenda; no por casualidad, esta relevancia ha corrido pareja al desarrollo de los conceptos de signo y significado –a los que ya nos referimos- como la piedra angular para comprender la naturaleza, siempre transitoria e inestable, de la acción humana, abordando los problemas planteados por la Psicología de manera que permitan entender el carácter dinámico, relacional y complejo de la mente y sus productos frente a posiciones más hieráticas y naturalistas de los procesos psíquicos como los enfoques biologicistas y psicométricos^[36].

Como ya indicamos, en su forma social, la significación viene estructurada y articulada gramaticalmente a través de un conjunto más o menos sistemático y estable de significados que en su globalidad podemos denominar como cultura^[37]. Pero aunque a estas alturas el lector ya se haya hecho una idea bastante aproximada de lo que pretendo señalar con este concepto, conviene que abuse nuevamente de su

algunos creyentes se manifiestan en contra del matrimonio homosexual o la eutanasia.

36 En rigor, en estas perspectivas se opera un tránsito de una ontología de la permanencia, a una del cambio. Hay que considerar que la actividad como unidad de análisis puede ser tan metafísica como la idea de substancia. Aunque se mantenga un punto de vista cronotópicamente ligado a ciertas condiciones de producción de la actividad/acción, la lógica de la significación, su estructura indefectiblemente triádica, su sintaxis semiótica, serán estables. Por un motivo o por otro, parece que nunca podemos escapar de la ilusión de las categorías estables que nos proporcionan los signos, y que nos permiten “entender”.

37 Como luego referiremos en la nota 40, la cultura no solo se circunscribe al ámbito de significados público que el individuo toma de manera pasiva para su propia orientación. Evidentemente, éste puede crear, y de hecho crea, su singular patrimonio de significados –ya sea inspirado en los públicos, o bien de propio cuño- que le permiten abordar la idiosincrasia de su vivir.

paciencia y explique qué quiero decir exactamente cuando hablo de cultura y por qué ocupa un lugar central en el tipo de explicación psicológica que empleo.

La cultura y el carácter constructivo de la naturaleza humana.

La cultura se concibe dentro de las orientaciones socio-constructivistas de la Psicología como una compleja red de sistemas de significado y acción, reglados y controlados por componentes artificiales de naturaleza simbólica – que se denominan genéricamente como artefactos culturales^[38]-, que se constituyen en un periodo de la historia como la realidad de un grupo humano concreto, y que sirven, mediante las instituciones y organismos encargados de su distribución, para la organización de su actividad, con el propósito de establecer una racionalidad común que permita a los individuos coordinarse (Valsiner, 1998), proporcionándoles al mismo tiempo la estandarización del significado del mundo, del grupo, del yo, etc., - es decir, la homogeneización de la experiencia de la realidad mediante una convencionalización legal de las representaciones sociales- y el gobierno de sus propias acciones (San Martín, 1999; Sperber, 1996), aportando sentido y finalidad a su experiencia, y permitiéndoles dirigir su acción presente hacia un conjunto de causas imaginadas (Rosa, 2000a; 2000b).

Como hemos dicho, toda esta ingeniería semiótica se sostiene mediante el empleo de los artefactos culturales, que obligan a que la acción del sujeto se transforme en actividad, es decir, que ésta se inscriba como parte de una estructura dramática^[39] en donde quede saturada y vertebrada por una gramática de la conducta y una lógica

38 Cole (1996) los define como los mediadores convencionalizados entre el significado y el agente social, constituidos tanto por un soporte material como por la implementación de un sentido funcional en éstos, que están insertos estratégicamente en las redes sociales como dispositivos reguladores que han de ser empleados por los agentes.

39 “La acción humana no es mero movimiento, en palabras de Burke es acción simbólica o dramática porque incluye conflicto, propósito, reflexión y elección” (Wertsch et al., 1997, p.18).

mediacional en las que sus acciones deben ser proyectadas conforme al modelo prescrito para poder alcanzar los sentidos que las arquitecturas culturales han convenido para cada actividad (Rommetveit, 1992). Por ello, podemos entender que la actuación del sujeto y el sujeto mismo, su misma agencialidad o estructura operacional, es una compilación indivisible y continua de la historia de sus relaciones con el entorno cultural en donde se ha circunscrito su existencia. De esta forma, van apareciendo toda una serie de fenómenos psicológicos de gran complejidad al tiempo que la acción se va haciendo en algún grado predecible al estar sometida a las regularidades del entorno, resultando en último término en una tecnología de la subjetividad normativizada, sujeta al relativismo histórico, que posibilita la directividad del individuo en sus afectos, pensamientos, etc., proporcionándonos una imagen de los sistemas culturales como potentes arquitecturas directivas del comportamiento (Bruner, 1990/1991) (a esta cuestión dedicaremos gran parte del siguiente capítulo).

La socialización o enculturación podría entenderse entonces como el nexo que explicaría el proceso de transferencia mediante el cual los productos y significados culturales que pueblan el orbe social son absorbidos por el individuo particular, de manera que los valores y significados de ese universo público pasan a constituirse como su patrimonio privado de significados, como su propia ordenación subjetiva de la experiencia (Berger & Luckmann, 1966/ 1991). Así, la consecuencia principal de la incorporación del recién nacido a estos sistemas sociales de actividad, será la transformación de su propia arquitectura funcional debido a la sustitución de un sistema de control hasta entonces autónomo, teleonómico y directo de sus acciones, por uno heterónomo, teleológico y culturalmente mediado; es decir, por la instauración de un nuevo mundo de fines y significados no contemplados a priori ni en las estructuras biológicas del agente ni del mundo (Rosa, 2000a; San Martín, 1999), apareciendo así toda una serie de nuevas funciones mentales culturalmente construidas (Vygotski, 1934/2001; Leontiev 1983; Engeström, 1999). Por todo ello, no es extraño afirmar que la cultura se constituye entonces como la “segunda naturaleza” del hombre, y que

la sociedad, a través de ésta, aún en la más absoluta soledad, está siempre presente en nosotros^[40].

Como vemos, la función principal de la cultura es entonces constituirse como el marco de referencia de los significados que circulan por la sociedad (Berger, 1967/2005). El sujeto, lejos de construirse espontáneamente visiones del mundo y la realidad, adopta una visión “prefabricada” del mundo que le precede. Las arquitecturas culturales actuarían así como fuente referencial de los significados y como entidad reguladora de su comportamiento. Podemos decir entonces que la cultura se convierte en la brújula y el mapa que orienta al sujeto en la realidad socialmente construida.

La (doble) aproximación a los fenómenos religiosos desde la lógica de la Psicología cultural.

Si convenimos entonces que la cultura es una enorme fuerza en la conformación del individuo y su experiencia, será por tanto incuestionable para la explicación psicológica que el contexto se sitúe en el centro de su trabajo. La Psicología cultural representa de forma nítida esta labor puesto que su ámbito de investigación se situaría en el espacio constituido por la encrucijada entre los artefactos culturales y los procesos psicológicos, colocando al significado y a la acción mediada en el centro de su interés (Valsiner y Rosa, 2007).

La tarea de la Psicología cultural radica entonces en dar cuenta de cómo la cultura y la mente se configuran mutuamente en disposiciones cronotópicas siempre

40 Sin embargo, esta concepción mecanicista del proceso de enculturación, que presupone una simetría perfecta entre los significados del mundo objetivo de la sociedad y el mundo subjetivo del individuo, donde cada uno de los significados objetivamente dados en el mundo social tienen su correspondencia directa en el individuo, es del todo reduccionista, pues obvia la naturaleza dinámica y dialéctica del proceso de enculturación mediante el cual el individuo se apropia activamente de los significados objetivados para construir su propio sistema idiosincrático de sentido; a este respecto es interesante la denominación que Rosa y Monserrat proponen de cultura subjetiva frente a cultura objetiva (2003).

particulares, por lo que ésta reclama la necesidad de estar siempre auxiliada por la explicación histórica, ya que no puede comprender de ninguna manera el psiquismo sin abordar las condiciones de producción específicas que lo formaron. Por tanto, toda concepción estructuralista de constructos tales como afecto, subjetividad, emoción, etc., -que con frecuencia son considerados al margen del flujo del devenir- es indefectiblemente puesta en tela de juicio, problematizada, subrayando en sentido contrario el carácter provisional y contingente de los mismos a lo largo del tiempo, y como consecuencia de ello, su labor se centra en estudiar genéticamente de manera densa los espacios concretos de construcción y andamiaje de la vida psíquica a partir de la mediación de los artefactos culturales.

Si la cultura, tal como sosteníamos, es ese marco de referencia común a toda una sociedad, que suministra ideas, valores, y explicaciones sobre el grupo, el hombre, y el mundo, que orienta, incentiva y da sentido tanto a la acción individual como colectiva, entonces, dado que fueron conceptos que crecieron uno al abrigo del otro como ya vimos, la religión se debe entender sin lugar a dudas como una parte sustantiva de tal marco. Dada la simbiosis entre religión y cultura, no es extraño que la Psicología cultural haya empezado a considerar el universo religioso como uno de sus principales campos de estudio, como un “laboratorio” natural donde comprender de manera amplia cómo los artefactos culturales y la mente se afectan en paralelo^[41] (Belzen, 2010); no es de extrañar por tanto, que el tipo de investigación que reclama lo religioso debe entonces ser muy distinto al desempeñado por los tres paradigmas que discutimos.

41 Aunque de manera frecuente, no es solo que la cultura sea una categoría de análisis previa a la mente. Completando esta idea, cabría argumentar del mismo modo que las macroestructuras sociales, al contrario de lo pensado por Durkheim, no son realidades que puedan existir al margen de la actividad de los individuos, sino que son el fruto de su misma acción, por lo que la Psicología puede informarnos del doble proceso circular al que está sometida la mente del sujeto; ésta puede operar como punto de partida en tanto que posible creador de prácticas culturales, y como estadio final en tanto que receptor de los significados culturales en el proceso de socialización. La Psicología puede conceptualizarse entonces como la clave de bóveda que nos permite obtener una imagen de conjunto de los fenómenos humanos.

Evidentemente, nuestra forma de reflexionar sobre el conocimiento nos impide caer en esa retórica grandilocuente y con tintes mesiánicos que anuncia un futuro unificado y próspero para la Psicología, y de la que con tanta frecuencia se abusa cada vez que la disciplina presenta una nueva orientación mediante la que expiar su diversidad explicativa como signo de su supuesta inmadurez científica (Blanco, 2002). A este respecto, aunque algún lector pueda extraer esa conclusión, el enfoque culturalista no supone, ni pretende un cierre narrativo perfecto para la Psicología que la libre de su tormento epistemológico. Abrigar semejante proyecto la haría inconsistente a la luz de sus propios principios, al reconocimiento de la heterogeneidad. Su labor únicamente es poner en circulación otro mimbres, una nueva pieza de un puzle que no existe y que nos facilita ver las cosas desde otro ángulo, bajo una luz distinta que ilumine algunas zonas de sombra en la caja negra, y que al mismo tiempo se sepa perspectiva, volviéndose en cierta manera transparente y abierta al escrutinio de otras posibles luces.

Naturalmente, el ejercicio de esta metaconciencia se vislumbra con nitidez en el juego de miradas entre *religio* y *psique* que hemos establecido, y donde podemos colegir dos líneas de trabajo dentro de la Psicología cultural que constantemente se superponen. Una forma de aproximación pondría el énfasis en un análisis sincrónico de los instrumentos y efectos psicológicos que el empleo de las tecnologías religiosas implica en la gestión de la conciencia. Se trataría por tanto de dar cuenta de los mecanismos mentales por medio de los cuales la religión se hace psicológicamente relevante, requiriendo para ello del análisis de las estructuras operacionales de las prácticas religiosas y el tipo de fenómenos de conciencia que produce para la gestión de la experiencia cotidiana en el presente. Esta línea de trabajo, que suele ser la más frecuentada, investiga por tanto la oración y sus propiedades para la regulación afectivo-cognitiva en determinadas circunstancias de especial vulnerabilidad para el individuo (Pargament, 1997; Martínez-Guerrero, 2010b), el papel de los discursos religiosos en la construcción de la identidad dentro de los seminarios (Jesús, 2011) y en el seno de algunas comunidades con mayor hermetismo (Belzen, 2011) (monjes de clausura,

amish, etc.) como *habitus*, es decir, como disposiciones estables en la conducta, los procesos de conversión y el cambio discursivo del sujeto desde un enfoque narrativo (Popp-baier, 2008; 2012), el análisis de las creencias religiosas en la toma de decisiones morales (Day, 2007), etc.

Por otra parte, una segunda orientación que comprendería las dos líneas al mismo tiempo, y que por ello, hablando en propiedad, estaría más vinculada al dominio de la Psicología cultural que a la Psicología cultural de la religión a la que pertenecería la primera, trataría de ahondar en el propio proceso de constitución disciplinar de la Psicología -entendida como productora oficial de imágenes del sujeto- y por ende de la subjetividad, poniendo el énfasis en la religión como ámbito de prácticas que ha tenido un gran peso en su constitución. De esta orientación podemos destacar los trabajos sobre formación de categorías mentales a partir de las prácticas religiosas como los de Cohen (2011), Balltondre (2011), Loredó (2005), o Loredó y Blanco (2011). Con razón este tipo de perspectiva de carácter histórico que aúna el análisis sincrónico de los instrumentos culturales y su articulación con la mente en un cronotopo^[42] determinado, pero que al mismo tiempo sostiene una mirada diacrónica que explica el propio proceso de conformación de la racionalidad que emplea a partir de ese análisis, puede llamarse genealógica y es la que yo emplearé.

42 El concepto de cronotopo (del griego *kronos* (tiempo) y *topos* (espacio, lugar) hace referencia al entrelazamiento indisoluble de las dimensiones temporal y espacial que constituyen el centro organizador de los eventos narrativos. A estos les corresponde el papel de dar forma al sentido del discurso. En respuesta a Kant, Bajtín, extrapolando de la física este concepto, rechaza la idea de que estas dos dimensiones sean inherentes a la conciencia del individuo. Más bien las considera sus constituyentes. De esta forma, todos los sujetos sociales se ven atravesados por sus determinaciones espacio-temporales que confluyen en un determinado estado del discurso cultural y que lo justifican y lo dotan de sentido al mismo tiempo. La cuestión entonces es emplear el concepto de cronotopo como instrumento metodológico con una doble función: poner en evidencia simultáneamente el interior y el exterior del discurso y, a su vez, constatar cómo en el discurso de los agentes, semejante conocimiento “histórico-geográfico” se hace patente en su forma de expresarse, en sus nociones psicológicas, estéticas, morales, religiosas, etc. De este modo, la noción de cronotopo yuxtapone los ordenamientos espaciotemporales que son internos al discurso (que pertenecen al mundo creado) con los que son externos, es decir, relativos al contexto social (mundo creador) que, aunque no sean idénticos, son inseparables.

Por ello, en un juego de recursividades que nunca debe detenerse, la Psicología cultural- que sin duda encierra el proyecto de una racionalidad genealógica- debe operar un movimiento circular sin fin, entre el tiempo presente y el pasado, que investigue y reconozca el proceso de construcción de sus tecnologías y categorías de análisis a partir de las prácticas religiosas de otras épocas, pero que a su vez sea consciente de que éstas han fijado las condiciones de posibilidad para que pueda llegar a hacerse semejante pregunta en la actualidad. En síntesis, la Psicología solo puede hallar la génesis de su propia racionalidad, esa que se busca explicar a sí misma desde el pasado y en el presente, en el marco de un modelo genealógico que rastree aquellos ámbitos desde donde pudo partir; mención especial merece la religión, de la cual el enfoque genealógico-cultural permite pensarla en lo que tiene de humana, situando la naturaleza de la fe en la antropología en tanto que objeto que en el presente se ha constituido como dominio psicológicamente relevante, y , al mismo tiempo por ello, situar la naturaleza del hombre en el discurso sagrado, en tanto que se la ha considerado como uno de los vectores clave en la conformación de la Psicología y de la subjetividad contemporánea.

Una perspectiva genealógica en la Psicología solo puede nacer de un malestar, de un extrañamiento que se ha fraguado en la modernidad y que vertebra su pensamiento: la idea de la artificiosidad, del carácter compositivo y heterogéneo del sujeto y su conciencia.

La conciencia de estar construido: una digresión sobre la subjetividad moderna y la muerte del self en el tiempo de las identidades líquidas.

Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca ¿Cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?

Friedrich Nietzsche
(*La genealogía de la moral*)

Según Taylor (2006), un efecto insoslayable de toda sociedad fundamentada en una economía neoliberal es que sus ciudadanos se experimenten fundamentalmente como individuos independientes, autónomos. El sueño utópico de la libertad, otrora añorado, se convierte ahora en el yugo del hombre bajo la forma de una responsabilidad plena del rumbo que en cada momento toma su vida (Rose, 1996; Osborne y Gaebler (1993).

Esta noción de libertad apoyada en la idea de optimización de las potencialidades del individuo como ejercicio de las axiologías que atraviesan la sociedad y que legitiman y vertebran ciertos “estilos de vida”, han generado, bajo el sustento del discurso oficial de la Psicología, un proceso de creciente psicologización de la realidad, en el que el sujeto se sitúa como elemento central de casi la totalidad de los problemas sociales; es decir, que la etiología de esos conflictos remite a un desajuste entre la agencialidad del individuo y su engaste en la arquitectura social que se percibe como objetiva (Danziger, 1997; Taylor, 2006). La persona, por tanto, debe ser el protagonista principal de su proceso de armonización con el marco, de su optimización con la realidad social que le circunda a través del conjunto de tecnologías del yo que la Psicología le proporciona

para saberse inspeccionar y actuar en consecuencia, todo ello, paradójicamente, bajo la lógica de la libre elección de su estilo vital^[43].

Esta forma de pensamiento es sintomática del peso que la subjetividad, o el yo, ha adquirido como epicentro de todo el sistema liberal, y que se manifiesta en las numerosas funciones y rasgos que se la ha atribuido. Un ejemplo que denota el peso de este concepto, es el análisis que realizaron Ashmore y Jussin (1997), donde se recogen en la literatura contemporánea al menos cuarenta aspectos diferentes para clasificar las diferentes facetas del *self*.

Precisamente, el hecho de que la conciencia, como efecto de su mirada hipertrofiada de la vida interior, se perciba como sobresaturada de explicaciones y sentidos, ha conducido inevitablemente a que la propia subjetividad se conciba como un problema que ha de ser estudiado, firmando en buena medida el acta de defunción del *self* como entidad innata y universal. Una problematización que a medida que la Psicología ha ido ocupando un lugar central en la concepción antropológica contemporánea, se ha orientado hacia las dudas sobre la auto-evidencia del sujeto moderno y la conciencia de su composición, el proceso de su constitución, en detrimento de la supuesta idea de su unidad trascendental (Bourdieu, 2007; Danziger, 1997). Roto el sueño dogmático de la subjetividad como entidad estable y transparente, surgen nuevas formulaciones de la misma concebida como ficción líquida e inestable (Bauman, 2005; Rosa y Blanco, 2007) y como objeto historiográfico –pues en la historia se observa que los modos de pensar, sentir, etc., no han sido siempre los mismos-, y por tanto como arquitectura social que se encuentra siempre incrustada en un conjunto de situaciones históricas y culturales determinadas. En contraste con toda concepción intra-psíquica de la subjetividad, esta se concibe entonces en la modernidad como el entramado de valores, conceptos, creencias, pautas morales, criterios éticos y estéticos, y un largo etcétera; es decir, como el marco de mediaciones del que cada persona dispone en un

43 Un buen ejemplo de esta vinculación de tecnologización de la vida conectada a una determinada representación del mundo articulada por la idea de libertad, autonomía, salud, etc., lo tenemos en los libros de autoayuda y la psicología positiva (Cabanas y Sánchez, 2012).

momento dado para interpretar y atribuir sentido y significado a la realidad (Arruda-Leal, 2011). Ahora, ese sujeto que era libre y plenamente responsable, encuentra que su agencialidad está diluida en numerosos discursos sociales, en *multifrenia*, en expresión de Gergen (1991), entendida como “la escisión del individuo en una multiplicidad de investiduras de su *self*” (p. 47) que se opone al sentido relativamente unificado y harmónico que éste tenía en la cultura tradicional. Del esfuerzo por comprender esa constitución del sujeto moderno, que solo puede emerger de un análisis a través del tiempo de los procesos de cambio etc., que han marcado su orientación en el presente, el auxilio de la mirada histórica se hace por tanto insustituible.

La historia del pensamiento occidental, y en cierta medida el de las disciplinas humanísticas, está muy vinculada con el desarrollo de esta noción de sujeto. Desde las etapas previas que sostenían un punto de vista realista del mundo como la unidad entre la representación mental y el dato experiencial, se ha ido produciendo un repliegue sobre el propio individuo, es decir, la consideración de que el sujeto es un objeto, donde el problema se ha desplazado hacia la interioridad de éste; un espacio privado que se crea y constituye discursivamente, del que se predicen propiedades distintas que posee y pierde a lo largo de los siglos. El advenimiento de una conciencia de que soy yo el que ordena las cosas del mundo, el que las conforma, el que predica su existencia o vacuidad, el que las separa caprichosamente, el que las confiere unas propiedades y no otras, el que las distingue y las utiliza. Todos esos movimientos acompañados con la propia capacidad de conformarlos, de verlos de una manera peculiar; es decir, las formas de tener conocimiento (mediado) de mí mismo, de mis actos y reflexiones, en un diálogo constante de psique consigo misma. Toda esa dimensión subjetiva se ha segregado y configurado por medio de las prácticas y dispositivos contingentes de la historia que han configurado sus propios modos históricos de subjetivación. El sujeto y la subjetividad son producto de fuerzas exteriores, prácticas y relaciones heterogéneas que se definen por campos de saber y estructuras de poder (Foucault, 1982/2005; Rose, 1996).

Estas condiciones externas se refieren a los artefactos culturales que la han articulado en cada momento; la subjetividad se genera entonces en su relación concomitante con los artefactos culturales, pero específicamente a través de aquellos que tienen por objeto la gestión de la conciencia, y a los que Foucault denomina “tecnologías del yo”(1990). Foucault define así estas tecnologías como los dispositivos culturales –con especial relevancia señala las técnicas de autocontrol helenísticas y cristianas como prácticas del “cuidado de sí”, de las que son herederos directos los ejercicios espirituales ignacianos que analizaremos- que permiten a los individuos efectuar, ya sea por ellos mismo o con la colaboración de otros, determinado tipo de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, o inmortalidad, todo ello moldeando los deseos, aspiraciones e insatisfacciones a través de la inculcación de determinadas prácticas de introspección y autoconciencia en donde el individuo, su propio hermeneuta, tiene una participación activa en la propia formación de sí mismo (Foucault, 1990).

El hecho de que el sujeto y las tecnologías del yo se construyan en paralelo, nos da idea de que sólo una indagación en estas tecnologías presentes en cada momento de la historia, puede darnos cuenta del proceso del tránsito, repliegue, cambio, etc., de unas concepciones de la subjetividad a otras, de los distintos proyectos antropológicos, y por lo tanto del desarrollo histórico de las sucesivas teorías del sujeto que crecen en el mismo punto que los objetos sociales a través de los cuáles se van cristalizando. La historia humana puede considerarse entonces como la crónica de ese proceso de autoconstrucción (Blanco, 2002).

A este respecto, Martin, Gutamn y Hutton (1988), comentando los planteamientos de Foucault, dicen que para éste

“(…) la psique no es un archivo, sino un espejo. Buscar en la psique la verdad sobre nosotros mismos es una tarea inútil, porque la psique sólo puede reflejar las imágenes que hemos evocado para describirnos a nosotros

mismos. Mirar dentro de la psique, entonces, es como mirar dentro de la imagen especular de un espejo. Uno se ve a sí mismo reflejado en una imagen que regresa hasta el infinito. Nuestra atención no debería dirigirse a nuestra esencia originaria, sino a la falta de significado de las imágenes del yo previamente desechadas. En última instancia, para Foucault el significado del yo es menos importante que los métodos que empleamos para entenderlo. Donde debemos buscar las continuidades es en las tecnologías del yo que los humanos hemos empleado a lo largo de los siglos” (p. 31).

De ese empeño por comprender la constitución de la subjetividad moderna y en especial los rasgos antropológicos de esos procesos de subjetivación y de autoconciencia mediante las tecnologías del yo, el análisis nos debe llevar también a la reflexión sobre la propia Psicología como una de las principales disciplinas “psi” que han acaparado esos discursos sobre el yo, y que como dijimos, ella misma debe entenderse como la heredera, como una articulación de esas tecnologías de subjetivación que se han venido sucediendo en la historia (Foucault, 1990). Por tanto, ya no es solo que la subjetividad indague el proceso de su constitución, sino que la propia Psicología – de suyo tan desmemoriada y apátrida de los tiempos y lugares donde se formó- al ser la administradora de los discursos sobre ella, también debe entrar en el juego de ser considerada una práctica que ha ido conformando sus instrumentos y categorías de análisis a partir de la decantación de otras esferas de prácticas tan dispares como la magia, la literatura, la música o, en el caso que nos ocupa, la religión, y cuyos planteamientos arrastran el sentido de otros tiempos (Cohen, 2011). En definitiva, la Psicología también debe adscribirse a un proyecto histórico de sí misma que la haga consciente de que ella también es el producto de los tiempos, que informe de la genealogía de la progresiva psicologización de la cultura occidental. Algunos trabajos en esta línea serían los de Danziger, 1997, Rose (1996), o Elias (1990).

Como mi argumento pretende sacar adelante, esta larga excursión por el sujeto ha sido en gran parte acompañada y tutelada por la religión, ámbito privilegiado para

esa búsqueda, como sistema para entender el mundo, a los otros y a mí mismo. Ha conformado la subjetividad, el marco de interpretación del mundo y a su vez, como objeto del mundo, a mí mismo. Es más solo con el Cristianismo se da el surgimiento de las hermenéuticas de sí en sentido estricto (Loredo y Blanco 2011).

Pero para realizar esta interpretación de las condiciones de emergencia, desaparición, cambio de la subjetividad, hace falta un arte de la misma, es decir, una hermenéutica que nos permita examinar esas imágenes cambiantes, esas antropologías, que se suceden, y que no asuma la continuidad metafísica entre unas y otras. En concreto, como venimos insistiendo, es adecuada la mirada genealógica, que a continuación trataré con más detalle.

La racionalidad desvelada: El método genealógico y los juegos hermenéuticos en la formación de la subjetividad.

La genealogía surge como la alternativa historiográfica a la Historia tradicional adoptando la forma de una racionalidad retrospectiva, que diría Nietzsche (1999), de una etnología interna que desconfía de aquellos valores o afirmaciones que se toman como unitarios e intemporales. El pensamiento genealógico, por tanto, bajo el proyecto de una ontología histórica del sujeto como individuo cognoscente (Foucault, 1990), desempeña el instrumento que permite explorar los antecedentes de esa racionalidad moderna que anda a la búsqueda de su propio proceso de formación, partiendo del análisis de las tecnologías de subjetivación procedentes de muy diversas áreas de conocimiento dentro de la cultura que han ido segregando las diversas teorías sobre la naturaleza humana, es decir, las distintas formas de entender al sujeto.

Como vemos, el método genealógico sustituye el interés por los fenómenos al valor que los propios fenómenos adquieren en sus diversas articulaciones culturales; en palabras de Heidegger (2007), buscaría la “razón de la razón”. Requiere para ello de

un meta-análisis que lo sitúe a cierta distancia del propio fenómeno, y que lo informe de las condiciones y circunstancias de las que éste surgió, se modificó o se mantuvo.

A diferencia de la historiografía clásica que presupone la necesidad de la existencia del objeto que se biografía y cuya significación meta-histórica se despliega a lo largo del tiempo, la genealogía no cuenta propiamente con un objeto que pertenezca a una u otra disciplina. En nuestro caso, aunque emplea la psicología para comprender los espacios de acuerdo y conflicto de los cuales emergen los modelos antropológicos y los atributos y propiedades que éstos van recibiendo y abandonando, en rigor, no es Psicología.

Pero lo que diferencia al método genealógico por encima de todo con la forma de hacer historia tradicional, tiene que ver con llevar hasta sus últimas consecuencias los planteamientos del socio-constructivismo; es decir, el escepticismo estructural, sistemático que pone en tela de juicio cualquier valor, idea, objeto o fenómeno que se tenga por ontológicamente estable, el cual es interrogado infatigablemente hasta dar con el proceso histórico de su formación. Dicho de forma contundente: no cree en el origen de las cosas –sólo en su principio^[44]–, porque literalmente éste no existe, si nos tomamos en serio los procesos semióticos de formación del significado.

Para ello, suele emplear una lógica inductiva^[45] que parte del análisis de las tecnologías del yo concretas tomadas como los mediadores por los que el sujeto es construido en el marco de un dominio de conocimiento (sería, en palabras de Nietzsche, “platonismo invertido”) que nos proporciona la clave para reconstruir el marco de significados donde esas prácticas se inscribían, y que por tanto nos pueden informar de los modos de actuación, pensamiento, sentimiento, etc., que daban lugar a una determinada representación de la persona.

44 Un comienzo caprichoso y arbitrario del fenómeno que ya condensa tras de sí innumerables estratos previos. No podemos asumir entonces una actitud crítica que arranque toda las máscaras y disfraces del fenómeno para desvelar en último término su identidad primigenia, porque detrás no habrá sino nuevas máscaras.

45 En la medida en que, como veremos, no se deja conducir por sus teorías del sujeto, cosa bastante compleja, pues postular un hombre sin atributos, negar la naturalidad del sujeto, es ya una teoría sobre el mismo.

No es extraño que pensemos que después de la genealogía, se hace hartamente difícil volver a depositar nuestra confianza en cualquier fenómeno humano, a sabiendas de que constituye un punto de vista impostado, un deseo sin justificación en la creencia de algo acabado y permanente en donde refugiarse. Todo lo que se creía unido y verdadero, estalla en mil pedazos; hasta el valor más venerable y sagrado se descompone bajo la mirada agónica del genealogista que lo deja sin vida, sin realidad –que no sin operatividad-. El sabor agri dulce del cinismo parece pues la actitud en la que uno se instala tras hacer genealogía debiendo actuar a partir de entonces “como si” las cosas siguieran existiendo, como si el mundo pudiera ser de nuevo un lugar seguro donde todavía refugiarse.

O Freunde, nicht diese Töne. Tras esta digresión, un tanto desasosegante e intempestiva, que el lector sabrá disculparme a estas alturas de un capítulo que parecía que nunca iba a acabar, abordamos, por fin, su coda.

Y acometemos este último tramo presentando un modelo –que toma algunas de sus categorías de análisis del método iconológico de Erwin Panofsky (1979), así mismo, de indudable raigambre peirceana- que nos permita entender mejor cómo se lleva a cabo el proceso de interpretación en la genealogía, intentando sacar adelante algo así como una “fenomenología del genealogista”. Evidentemente, la temática sobre la que hemos articulado nuestra propuesta, son las tecnologías del yo cristianas, fuente que como venimos insistiendo, ha sido nuclear para la construcción de la subjetividad occidental. Todos estos aspectos los podemos ver recogidos en la tabla 1.2.

Como vemos, la estructura de la tabla se articula en dos planos (filas y columnas como nivel horizontal y vertical respectivamente) que se componen a su vez de tres niveles básicos; en el caso de la dimensión vertical, la primera y última columnas se corresponden con los estratos de significado y las semiosferas como las regiones que encierran una determinada racionalidad o estructura del significado que reciben una ordenación numérica (I, II,III, o I, I.I y II) que puede ser reescrita en otras

posiciones en función de lo que se considere previo o posterior en el análisis, según el procedimiento sea inductivo o deductivo.

Con respecto a las filas, si bien estas contienen ocho divisiones, nos deberemos fijar principalmente en tres: aquellas que hacen referencia al *objeto de la interpretación*, al *acto de interpretación*, y al *bagaje para la interpretación*, que nos remiten al proceso triangular de la significación. El resto de casillas son especificaciones a las que iremos haciendo mención cuando nuestra explicación así lo convenga.

Del mismo modo, como nos indican tanto las flechas laterales, como las que se encuentran en la parte superior e inferior de la tabla, el procedimiento que puede seguirse en la genealogía puede ser inductivo o deductivo –incluso simultáneo– en los dos sentidos combinando las posiciones arriba/ abajo y derecha/izquierda, según la representación del proceso que consideremos.

Más allá de toda la casuística posible que surja de esas combinaciones, nosotros presentaremos cómo se conduciría a través de las casillas un proceso netamente deductivo en la genealogía (abajo/arriba e izquierda/derecha) que describiera la actividad de cómo unas racionalidades interpretan a otras con diferentes niveles de inclusión semiótica.

Como vemos, el proceso del genealogista (celda resultante de la intersección entre fuentes *de control de la interpretación y estrato III*) surge de una determinada imagen de cómo es el sujeto, de una teoría sobre la naturaleza humana que se sostiene sobre el patrimonio conceptual de la Psicología cultural así como de otras aproximaciones disciplinares cercanas a sus planteamientos. Y el proceso debe arrancar desde aquí, porque, desde esta lógica de investigación, no se podría realizar una genealogía de la subjetividad sin haber previamente establecido que se entiende por ésta, cuál es su naturaleza, cómo se forma, etc.

Partiendo de la antropología bajo la cual el genealogista concibe la subjetividad, éste debe buscar en el pasado aquellos espacios culturales que considere –al principio,

de manera bastante intuitiva- susceptibles de someter a una interpretación psicológica que le permita entender el propio proceso de subjetivación. Es decir, para éste es fundamental poder contar con el contexto de significados que albergan esas prácticas que él considera como tecnologías del yo, por lo que debe enfrentarse a la tarea de (re) construir, en un corte sincrónico, esos ámbitos de racionalidad donde las prácticas recibían un determinado sentido, orientándose a fines en una determinada dirección dentro de ese sistema de actividades.

Dado que ese sistema operacional sólo es abordable desde el plano de los valores culturales, los significados, y el sentido en el que se inscriben las prácticas, será necesario recuperarlos. Este proceso, como podemos ver, se realiza en las dos filas que componen los *estratos I y II*. Sin embargo, en vez de condensarlos en un solo nivel, hemos optado por su división. La razón para ello se encuentra en que “la figura” que va a ser objeto de interpretación genealógica, no se encuentra suspendida en el vacío; se supone que ésta se encuentra incrustada en un cronotopo de carácter más general, en una red de significados más amplia que la acoge y que comprende todas las condiciones de posibilidad para la formación de una cierta imagen del sujeto que ya de forma más nítida se advertirá en el *estrato II*, temáticamente mucho más definido (por eso, ambos estratos se consideran parte de la misma semiosfera, siendo el *estrato II* un subconjunto (*semiosfera I.I*) de la semiosfera general (*I*) .

PROCESO DEDUCTIVO						PROCESO INDUCTIVO					
Estrato	Objeto de interpretación	Acto de interpretación	Tipo de análisis	Bagaje para la interpretación	Marco temporal regulador	Fuentes de control para la interpretación					
I	Cronotopo general que actúa como "humus" de fondo generador de las condiciones de posibilidad para la formación de una cierta imagen del sujeto. Tomado como conjunto de síntomas culturales de ese tópico. (Ámbito global de la racionalidad que vertebró la época)	Elección y descripción de los diversos ámbitos de prácticas que permiten elaborar una narración global de la filosofía de fondo que vehicula y atraviesa las concepciones de diversos ámbitos de prácticas sobre el pensamiento, su estatuto, funcionamiento, naturaleza, etc. Formación de un <i>Leit motiv</i> (hay trabajo de condensación y catalogación para obtener tipos ideales (Weber))	Contenido (semántica)	Conocimiento de las fuentes documentales (primarias preferiblemente que secundarias) de la época que permitan conocer los sistemas de significado convencionalizados de esas prácticas	Sincrónico	Historias generalistas sobre la época que comprendan análisis de: la sociedad, la política, el pensamiento, la cultura, el arte, la literatura, la música, el lenguaje, el derecho, la filosofía, la religión [...]	Semiosfera I				
							Semiosfera I.I				
II	Ámbito culturalmente restringido y segregado del nivel I Especificidad de las prácticas de subjetivación de la racionalidad religiosa (la tematización cristiana de la conciencia)	Selección, descripción y análisis del sistema de significaciones de sus prácticas y discursos (sentido teológico, moral, catequético, pastoral) (Representaciones del sentido que quieren comunicar)	Contenido (semántica)	Conocimiento de las fuentes documentales relacionadas con este ámbito (manuales de confesión, ejercitatorios espirituales, métodos de oración mental, etc.)	Sincrónico	Teología, Historia de la Iglesia, Catecismo, Manuales de oratoria sagrada, liturgia de las horas, misal romano, hermenéutica bíblica, pastoral [...]	Semiosfera II				
III	Actividad psicológica y modelos de subjetividad que produce el sistema de sentido del estrato II incrustado en el estrato I. (Religión como objeto de la psicología. Y la psicología como fruto de la religión)	Extracción del contenido semántico de los estratos II y I y sustitución por un paradigma teórico (explicación disciplinar de la Psicología) (suspensión semiótica) (y comprensión del cambio o vigencia del funcionamiento de esas prácticas (el tipo de actividad que regula y conforman) y la conformación de las categorías psicológicas (historia de la psicología, historia de la mente occidental))	Forma Contenido (sintaxis)	Conocimiento del paradigma teórico de la Psicología cultural: herramientas conceptuales de mediación, signo, actividad, artefacto cultural, genealogía, dialogicidad...	Diacrónico sincrónico (polos en tensión)	Patrimonio conceptual (caja de herramientas simbólicas) de la psicología y de las ciencias sociales: Antropología cultural Sociología comprensiva Historia de las mentalidades					

Tabla 1.2. *Fenomenología de la interpretación genealógica.*

Así por ejemplo, en nuestra tesis, el estrato o *semiosfera I*, representaría el marco socio-político-cultural del siglo XVI en Europa, conteniendo acontecimientos como la invención de la imprenta y la difusión del conocimiento, el papel del individuo en los estados, la arquitectura y los nuevos discursos sobre la vida privada, el ambiente social reformista, la difusión de la cultura por medio de los libros escritos en lengua vernácula, etc. Es decir, aquellos rasgos que se considerarían como generales y que nos permitieran entender el contexto, el fondo de relaciones que influyeron en la forma que adoptará el discurso religioso, ya en el *estrato II*, referido ya específicamente a la vida religiosa y espiritual de aquella época, con la aparición de la *Devotio Moderna*, la reforma de las órdenes religiosas, la aparición de la literatura espiritual de corte intimista, el erasmismo, la doctrina luterana, etc.

Como vemos, para la reconstrucción de estos niveles, el *bagaje para la interpretación*, así como sus *fuentes de control*, se emplearán toda una serie de documentación de carácter más amplio en el *estrato I* y más específica en el *estrato II* que se centre en la descripción (*acto de interpretación*) del contenido, es decir, en la semántica que reciben las prácticas que se realizan en aquel cronotopo, especialmente en lo relativo a la *semiosfera I.I*, como la confesión auricular, los ejercicios espirituales, la oración mental, etc.

Hasta aquí, el tipo de acciones y objetos que comprenden los *estratos I y II* son de tipo descriptivo, intentando reconstruir, tal vez sin poder evitar ya que esa descripción esté sesgada por el *bagaje para la interpretación del estrato III*, los significados que esas prácticas religiosas tenían durante ese cronotopo. Como cabe advertir, la selección de la información que se realice para generar la descripción de estos estratos- y eso ya sí que es un acto interpretativo- deberá formar, a modo de tema conductor, una serie de tipos ideales que a juicio del genealogista sinteticen los rasgos o características que de manera más clara puedan expresar y definir sintéticamente el tema de fondo que cree que las vertebrará; en este caso, un determinado modelo antropológico que recorre los diferentes dominios de prácticas.

Cumplimentados los procedimientos de los dos primeros estratos, será ya en el tercero donde se lleve a cabo propiamente la labor de interpretación genealógica. Para que ésta se produzca, se tienen que modificar una serie de parámetros que se recogen en la tabla. En primer lugar, en cuanto a lo que hemos denominado *marco temporal regulador*, debe pasar a asumir, no solamente un tipo de descripción sincrónica, que ha sido la empleada en los dos primeros estratos, sino que ahora, debe sostener al mismo tiempo un punto de vista diacrónico que debe estar en tensión dialéctica con el otro, por el hecho del juego de miradas que se va a establecer ahora entre el significado y las categorías del presente, para interpretar las que se han descrito del pasado.

Para llevar este proceso de interpretación, vemos que el *objeto y acto de interpretación del estrato III*, debe modificar y sustituir el contenido de los dos niveles previos, subrayando que su análisis ya no se centra en el contenido, en la *semántica*, sino en la dimensión sintáctica de las prácticas, es decir, en sus peculiaridades como arquitecturas funcionales que generan determinadas relaciones psicológicas.

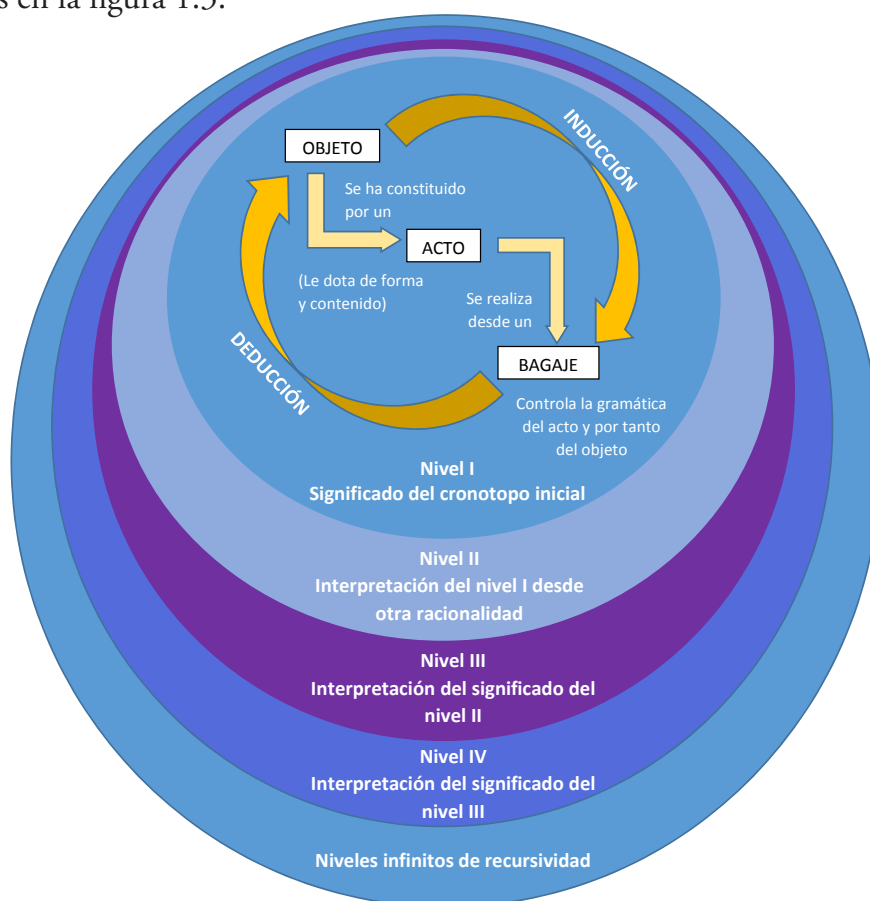
La labor del genealogista no es por tanto, “devolver a la vida” los valores que se encontraban en ese cronotopo del pasado como si pudieran o debieran hoy ser vigentes. Si, como sostiene Foucault (2008),

“(…) interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones” (pp. 41-42).

Así, nuestro trabajo como genealogistas en esta tesis, consistirá, siguiendo una pauta hasta cierto punto isomórfica con este modelo que presentamos, en buscar y someter a una nueva semiosfera, es decir, a un nuevo marco de racionalidad, las funciones psicológicas consistentes que se “encuentran” larvadas en el seno de ciertas

prácticas religiosas, y establecer un diálogo entre las funciones y metas que en ese cronotopo operaban, bajo la comprensión hoy día de los instrumentos conceptuales de la Psicología cultural, así como observar su desarrollo y cambio a lo largo del tiempo, si bien de forma escueta dado que ello daría lugar a un trabajo inconmensurable, y que como ya hicimos con *religio*, nos informe de las metas que en cada momento va incorporando y que la van dando sentido como estructura a la acción.

Dejando abierto, al mismo tiempo, que por su propia lógica, nuestro trabajo sabe que parte de unas coordenadas de sentido que son susceptibles de ser analizadas desde otro sistema de racionalidad, así, *ad infinitum*, siendo entonces posible –incluso necesario– someter a genealogía nuestra propia forma de hacer genealogía, como mostramos en la figura 1.3.



*El Nivel I no supone la idea de origen; éste es a su vez uno de los niveles de análisis de otros objetos previos.

**Cada nivel supone que el anterior constituye su objeto de una nueva interpretación.

Figura 1.3. La hermenéutica infinita en el enfoque genealógico.

Para finalizar, creo que el tipo de acercamiento que nos brinda la Psicología cultural y el método genealógico podría ser de alguna utilidad para mediar en algunos problemas que ya hemos visto en la Psicología de la religión. En primer lugar, el reconocimiento de que la religiosidad es un producto intrínsecamente cultural pondría en cuestión todas aquellas perspectivas, como las biológico-experimentales o las fenomenológicas, que buscan naturalizarla de distintas maneras, y nos permitiría tratarla como un objeto que se ha construido a lo largo del tiempo. A su vez, la idea de abordar la comprensión de la experiencia desde las prácticas culturales complementaría a corrientes como las psicométricas que sólo se ocupan de una descripción externa de los fenómenos aportándoles el marco teórico del que suelen carecer. Por otra parte la noción de la cultura como fundamento del psiquismo, y dada la existencia de muy diferentes tradiciones religiosas, permitiría derribar la idea de un concepto omniabarcante de religión – idea que está presente en todas las corrientes que hemos visto-, lo que nos permitiría hablar de una psicología cultural de las religiones que reconociera la singularidad irreductible de cada una de ellas y las estudiara en lo que tienen de particular mediante procedimientos globales que capten su riqueza (Belzen, 2010).

A lo largo de nuestro trabajo, hemos podido constatar que comprender el significado del inmenso universo religioso desde una única rejilla hermenéutica, parece una labor condenada al fracaso que solo puede ofrecernos una imagen desvirtuada del fenómeno. Parece entonces necesaria una aproximación de conjunto que refleje esta enorme complejidad. El fenómeno siempre constituye una realidad que es continua. La segmentación disciplinar se hace necesaria como medida estratégica de investigación que nos permita abordar sus rasgos epistemológicamente más destacables. Sin embargo, la aspiración posterior ha de ser la de ensamblar los conocimientos generados por las disciplinas, pues cada nivel de análisis ofrece una visión insustituible de naturaleza cualitativamente distinta al implementarse sobre los niveles precedentes, pudiendo llegar a ofrecer así una imagen global que arroje la máxima luz posible sobre un fenómeno tan denso como es el de la religión. Para esta labor, se hace necesaria

la participación de un marco teórico de fondo que actúe como *interface* que permita vincular los datos, métodos y teorías de las distintas materias (Martínez-Guerrero, 2010a). En nuestro caso, hemos recurrido al concepto de cultura como eje que nos permite vertebrar a un mismo nivel epistemológico las diferentes perspectivas de estudio en conformidad con el principio de simetría de Bloor (1976) que postula la acción mediada como unidad de análisis común a conjunto de disciplinas al mismo tiempo.

Así, como mostramos en la figura 1.4, una consideración cultural permitiría ver el fenómeno como el conjunto de conductas engendradas en la encrucijada de un sistema simbólico (plano antropológico), de una institución social (plano sociológico) y de una visión subjetiva (plano psicológico y fenomenológico) en un momento dado (plano histórico), al tiempo que eliminaría visiones metafísicas y connaturales que nos conducen al difícil terreno ontológico de los saberes normativos, devolviendo el carácter terrenal de lo divino y resolviendo todo dualismo en monismo.

Por todo ello, consideramos que el esquema de trabajo que propone la psicología cultural supone una nueva manera de entender la religión, y de entender a la propia Psicología, que puede sernos de gran ayuda para intentar entender unos fenómenos tan complejos y esquivos como estos.



Figura 1.4. Modelo multidisciplinario de las Ciencias de la religión desde el concepto integrador de cultura.

Una de las formas de la subjetividad, del pensarse a sí mismo, que más vinculada ha estado a la religión, y en especial al Cristianismo, es con relación a la vida afectiva (deseos, afectos, sentimientos...). Ya sea luchando contra ellas, intentando gobernarlas o destruirlas, no cabe duda de que las emociones y los afectos han gozado de especial importancia dentro del discurso religioso desde donde el creyente se ha pensado así mismo. El mundo de la afectividad se ha relacionado con las intenciones, por lo que ha

sido parte de la agencialidad del sujeto y por eso mismo parte central de su conciencia como espacio deliberativo para actuar de acuerdo a las significaciones religiosas. De los afectos y las emociones, y su vinculación con las tecnologías del yo religiosas, hablaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2

LA GRAMÁTICA DE LOS AFECTOS

SUBJETIVIDAD, GOBIERNO DE LAS EMOCIONES Y
ORIENTACIÓN RELIGIOSA DEL SENTIMIENTO

Fabulando al sujeto. El lugar de las emociones en la construcción occidental de la subjetividad.

*El “sujeto” no es nada dado, sino algo añadido, inventado, supuesto,
algo que se esconde detrás.*

Friedrich Nietzsche
(fragmentos póstumos para *La voluntad de poder*)

La vida olvidada de las emociones. Una genealogía de urgencia.

*Las leyes de la conciencia, aunque las atribuyamos a la naturaleza,
proceden en realidad de la costumbre.*

Michel Montaigne
(*Ensayos*)

No solo las ideas, también las emociones son artefactos culturales.

Clifford Geertz
(*La interpretación de las culturas*)

Al igual que la subjetividad, las emociones también arrastran su propia historia. Y conforme a la argumentación que vengo empleando hasta el momento, al lector ya no le sorprenderá si afirmo que hace apenas tres siglos ni siquiera existían bajo ese nombre, y que su significado era otro bien distinto (Dixon, 2005); pues si

toda actividad psicológica se asienta en el marco de una determinada imagen de la naturaleza humana, el contenido, la forma y la función bajo la que ésta comparezca fenomenológicamente, dependerá en último término de los valores que vertebran esa antropología y su forma de entender la agencialidad.

Si como ya hemos discutido, el individuo, lejos de representar una certeza inmediata, se define en virtud de su naturaleza abierta como un organismo estructuralmente infradeterminado sobre el que se postulan una multiplicidad de imágenes que se suceden con el decurso de los regímenes de significación cultural –y que por tanto, siempre gravita sobre un centro transitorio que constantemente se desplaza en el tiempo-, deberemos pensar de igual manera con respecto a su vida afectiva. Resulta congruente por tanto que las formas en que se constituyen y expresan lo que comúnmente denominamos como emociones sean entendidas como el producto de una compleja intersección histórica de conceptos –entre muchos otros- como los de mente, cuerpo, voluntad, pensamiento o acción, cuyo sentido convencional se circunscribe en el seno de cada proyecto antropológico y queda articulado de manera idiosincrásica en las respectivas cosmovisiones que dan fundamento a sus formas de vida.

En consecuencia, el mapa en el que se cartografía la afectividad siempre es provisional, constantemente muda la orografía del terreno y sus accidentes, pues las emociones “son” y “dejan de ser” a través del tiempo, sirviendo continuamente a nuevos intereses, siempre cautivas de un propósito que las imprima una dirección, ya que su emplazamiento en la idea del *self* se está constantemente reescribiendo en las antropologías que acogen a ambas; su historia, por tanto, se encuentra siempre superpuesta a la historia del conjunto de representaciones, normas y valores que las regimientan.

1. La concepción cristiana de las emociones como vías para el conocimiento y gobierno de sí.

La carne occidental es cristiana (...) El cuerpo que habitamos, el esquema corporal platónico-cristiano que heredamos, la simbólica de los órganos y sus funciones jerarquizadas —la nobleza del corazón y el cerebro, la grosería de las vísceras y el sexo, (...) la anatomía, la medicina, la fisiología, desde luego, pero también la filosofía, la teología y la estética contribuyen a la escultura cristiana de la carne. La mirada que uno se dirige a sí mismo (...) la integración de una imagen de sí y la construcción de un ideal del yo fisiológico, anatómico y psicológico, nada de eso se construye sin los discursos mencionados.

Michel Onfray
(*Tratado de ateología*)

En el caso que nos ocupa de occidente, el peso que la afectividad ha tenido en la conformación de su modelo de persona, parece que está fuera de toda duda. Una de las razones para ello se encuentra en el persistente auxilio que las antropologías suministradas por el Cristianismo le han prestado en semejante empresa, estructurando a través suya el *leitmotiv* del conocimiento de sí mismo como garante de la constitución moral del individuo.

Como veremos en el siguiente capítulo, tanto en los fundamentos de la cultura clásica, como en el seno de la teología cristiana, las emociones han sido un fenómeno constantemente problematizado en la discusión ética en la medida en que su influencia sobre la acción y la voluntad podía tanto obstruir el progreso de una vida organizada en torno a la fe (bajo ideas como las de tentación, o manifestaciones turbadoras de la quietud del alma, etc.), pero también emplearse como vehículo para la contemplación celeste (el corazón como *vía regia* a Dios), debiendo estar en cualquier caso sometidas a su adecuada regulación mediante todo un conjunto de reglas, preceptos y tecnologías del yo como dispositivos para la actuación, la identidad y la deliberación. La subjetividad cristiana, construida en torno a la moral, encuentra en la educación de los afectos y

la voluntad los pilares sobre los que se sostiene el autogobierno. En este sentido, no tendríamos muchas dificultades para identificar la historia de la Teología como una discusión acerca de las funciones de los sentimientos en la ordenación de la conciencia, la vida en sociedad y el conocimiento de la otra vida^[1].

Dado que el Cristianismo habría entendido la acción misma como consecuencia directa -entre otros aspectos- de los modos de sentir, su papel a este respecto habría sido entonces el de conformar tanto en el plano comunitario como en el personal la manera en que la gente ha experimentado sus emociones a la luz de una axiología conectada a una cosmovisión que de forma conjunta han saturado normativamente –más allá de los deseos e impulsos individuales- el espacio representacional de la vida afectiva decidiendo y cultivando aquellas emociones en sus fieles (aunque no sólo) que consideraba relevantes (amor, compasión, humildad) -al tiempo que inhibiendo otras indeseables (envidia, ira, orgullo)-, impregnando con su significado los aspectos seculares de la vida (familia, trabajo), creando las situaciones, tanto externas (templos, iglesias, calendarios litúrgicos) como internas (dificultades, dudas, ansiedad, culpa), donde las emociones “debían” ser sentidas, así como los tipos de actividades específicas que las podían suscitar o inhibir (oración, veneración a las imágenes, confesión).

No es extraño que el Cristianismo haya ejercido en consecuencia un papel privilegiado en occidente en cuanto a las formas de gobierno de la afectividad al proporcionar orientación extensa y detallada sobre las razones espirituales y los métodos de cómo debían ser manejadas aquellas emociones conflictivas en la vida de las personas por medio de una educación sentimental afianzada sobre la formación “cristiana” del carácter. Volveré sobre este asunto en el último apartado del capítulo una vez hayamos reflexionado primero sobre algunos elementos conceptuales indispensables para su explicación.

1 Corrigan, Crump y Kloss (2000) han aportado una gran fuente bibliográfica sobre esta vinculación entre emociones y teología, así como Corrigan (2004, 2007) ha contribuido notablemente a investigar el interfaz entre religión y emoción desde distintas disciplinas antropológicas que ha acabado constituyéndose como un campo interdisciplinar al que faltaría sumar, entre otras, las contribuciones de la Psicología.

En cualquier caso, si el progresivo control y conocimiento de los afectos se ha llegado a identificar en el pensamiento occidental —principalmente en las orientaciones socio-constructivistas— con el propio desarrollo de la subjetividad, sustentado en esa continua observación de sí y en las formas prescritas (en gran medida religiosas) de organizar, comprender y expresar el repertorio de las emociones bajo el auspicio de toda una serie de mecanismos para la introspección privada y colectiva socialmente estructurados (Foucault, 1990), entonces, desde una perspectiva genealógica como la nuestra, el Cristianismo representa una fuente prácticamente inagotable para examinar y comprender cómo se fueron formando simultáneamente las categorías psicológicas de la afectividad a través de la socialización y regulación de las experiencias emocionales por medio de sus prácticas, al tiempo que se fue tramitando la construcción de una agencialidad más compleja y reflexiva que dotaba al individuo de un espacio interno de deliberación cada vez mayor a la hora de actuar^[2]. No caeremos en la hipérbole por tanto, si sostenemos que gran parte de la historia de la subjetividad occidental ha corrido pareja al propio desarrollo del pensamiento y la praxis cristiana con respecto a las emociones.

Por ello, aunque las concepciones psicológicas presentistas, en su anhelo de conquistar el supuesto horizonte teleológico de las funciones mentales en su disposición contemporánea, lo hayan eludido —o en el peor de los casos, ignorado—, no resulta demasiado complejo que reconozcamos entonces en conceptos de fuerte raigambre religiosa tales como las pasiones, los apetitos, las agitaciones o las afecciones, el nicho semántico donde la actual idea de emoción encuentra al menos uno de sus fundamentos. Y es que a pesar de los denodados esfuerzos de la Psicología por secularizar el vocabulario afectivo procedente del Cristianismo con el objeto de desvincularse de

2 Como se puede vislumbrar, la vinculación entre religión y emoción puede tener un carácter bidireccional, dado que lo emocional puede afectar directamente sobre los contenidos religiosos, como en el caso de los dogmas, etc., al tiempo que, de forma inversa, los propios credos tienen un papel fundamental en la institucionalización de las formas de sentir (temas de interés: la relación entre la emoción, la religión, y el razonamiento moral. También, ya dentro de la teología, su relación con la fe y las creencias). No obstante, aquí nos vamos a limitar a esta segunda línea de trabajo: cómo las instituciones religiosas afectan a la emoción (aunque también hablaremos de la primera en el tema de los símbolos religiosos y la edificación de la realidad).

su pasado preinstitucional, naturalizando así la emoción como una categoría de análisis indiferente al devenir del tiempo y de la fe –por cuanto considera que las lecturas religiosamente motivadas de la vida mental no son legítimas en la medida en que no encarnan los valores científicos de neutralidad axiológica y objetividad^[3]–, seguirá no obstante conteniendo un sentido análogo –*mutatis mutandis*– al comprendido por el Cristianismo –especialmente palmario en el concepto de pasión– que hace ostensible, aunque no sea capaz de advertirlo, sus innegables líneas de continuidad con otros discursos sociales que la vinculan, muy a su pesar, con el pasado.

2. La geometría de las pasiones: Descartes y la mecanización de la afectividad.

Cabría preguntarse por tanto, de qué manera se operó la transición de los postulados cristianos de la afectividad –vinculados a la acción intencional y a su transformación en el tiempo–, a las formulaciones reflejas y ahistóricas que la Psicología coetánea emplea habitualmente de las emociones, ya que, paradójicamente, estas mismas son el resultado de una determinada sensibilidad teórica cuyo bagaje se localiza en la propia historia.

Según William James, la respuesta la podemos encontrar planteada por primera vez en la obra de René Descartes. Será éste el que en su tratado de “Las pasiones del alma” subsuma por primera vez conforme a un paradigma fisicalista el conjunto de las nociones cristianas indistintamente bajo el término general de emoción, asunto que todavía hoy continua acarreado numerosas confusiones, solapamientos e imprecisiones en el uso técnico de aquellos conceptos que denotan el campo semántico de la afectividad. Pero si hay, como apuntamos, un concepto religioso del que esa idea contemporánea de la emoción se declara especialmente deudora, y que ilustra

3 Resulta curioso comprobar como muchos historiadores de la Psicología, como Graham Richards (1992) no tienen el menor problema en citar a científicos, filósofos, psiquiatras, físicos, matemáticos, economistas, educadores, médicos, e incluso criminólogos o ingenieros en cibernética, como los pilares que sostienen la Psicología, pero sin embargo no se citan –si exceptuamos el carácter anecdótico de las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás– teólogos, ascetas o santos.

con nitidez la transformación del papel y naturaleza de la afectividad de un discurso teológico, a otro secular y materialista, ese es el de pasión (Dixon, 2005).

Como discutiremos más pormenorizadamente en el siguiente capítulo, las pasiones constituían dentro del pensamiento escolástico la zona de conflicto, el campo de batalla –metáfora bélica muy común en la literatura espiritual- en donde el libre ejercicio del albedrío humano era concitado y puesto en juego frente a su propia naturaleza corrupta. La afectividad representaba así en la cosmovisión medieval el eje sobre el que basculaba al completo la arquitectura psíquica (estructura triádica de las potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad) por cuanto podía arrastrar tras de sí tanto a la voluntad como al entendimiento en un sentido desfavorable o propicio a la salvación. Por tanto, toda vez que las pasiones sobrevenían al creyente en el teatro de la conciencia^[4], representaban una oportunidad excepcional para examinar el tono y la firmeza de la complexión moral de éste, pudiéndose dejar ser impulsado bajo su influjo –y demostrando la propia languidez de su voluntad frente a la tentación y el pecado-, o bien rechazando, ordenando o transformando su efecto persuasivo (entendido como engaños del maligno) hacia fines más piadosos, y situándose por tanto en el camino de Dios^[5].

Sin embargo, Descartes, apoyándose en asunciones metafísicas distintas, propondrá un nuevo criterio de verdad, no sustentado ya en el crédito irrefutable conferido a la premisa mayor garantizada por la fe del silogismo aristotélico, sino en la duda sistémica y la introspección analítica. Dios, suelo nutricio desde donde el hombre había partido hasta entonces en su pensamiento especulativo, adoptará ahora la forma de un horizonte que alcanzar, de una conclusión y no un punto de arranque

4 En la Escolástica, aunque también es ostensible a otros periodos de la Teología, la experimentación de un pensamiento se creía que procedía al menos de tres fuentes; dos de ellas externas, como eran Dios y el Diablo, y otra interior al propio hombre. Este esquema del triple origen de los pensamientos lo veremos detalladamente en los ejercicios ignacianos y su tratamiento en el discernimiento de la Segunda Semana.

5 No es extraño entonces que autores como Ignacio de Loyola, siguiendo a san Agustín, conciban la vida afectiva como un fenómeno dependiente de la voluntad la cual puede gobernarse, dándole orden, a través del adecuado ejercicio de la misma.

que deberá comenzar a transitarse desde el interior del hombre mismo, escenario que reconocemos como fruto de la incipiente antropomorfización de la teología durante el siglo XVII, y que ya vimos en la biografía de *religio*.

La función y naturaleza de las pasiones quedará de este modo transformada en el pensamiento cartesiano conceptualizándose ahora, no ya como actos o movimientos dependientes de la voluntad asistidos por entidades sobrenaturales de uno u otro signo, sino como fenómenos exclusivamente materiales y mecánicos, oponiéndose así a cualquier concepción vitalista de las mismas en flagrante oposición al finalismo aristotélico reinterpretado por los tomistas^[6]. La afectividad se tomará de esta manera como contrapunto retórico de la razón, quedando la naturaleza humana escindida por mutua oposición dialéctica entre lo material (*res extensa*) y lo psíquico (*res cogitans*); las pasiones quedarán ahora expulsadas de *psique*, resituándose en el cuerpo y adoptando una procedencia ontológica distinta del alma, pudiendo únicamente interactuar con ella a través de la glándula pineal como estructura provista por Dios para la comunicación entre las dos sustancias.

Descartes eliminará de este modo aquellos vestigios del animismo que aún pervivían en la tradición escolástica del Renacimiento con la atribución al alma de funciones consideradas genuinamente biológicas (alma vegetal y animal), reduciendo toda materia al puro atributo de la extensión, y toda causalidad a mero movimiento ciego y mecánico, convirtiendo en un problema geométrico el espacio físico que gobierna la sensibilidad, desembarazada ya de todo compromiso trascendental – e incluso ético-, y pudiendo ser expresada ahora bajo el formalismo de las funciones matemáticas (Descartes, 1637/1991; 1649/2010).

6 Orientación moral y voluntaria de los afectos como vía para el conocimiento de Dios.

3. Spinoza y el regreso a la identidad entre emoción, razón y ética.

Al proyecto cartesiano de la afectividad, cabría oponer otro modelo contemporáneo suyo como es el de Spinoza, el cual trataría de conciliar el cuerpo con el espíritu como modos (formas fenoménicas) de los atributos pertenecientes a una única substancia infinita, a un único orden racional que colma el abismo insondable abierto por Descartes entre la cosa pensante y la realidad material.

Muy brevemente, para Spinoza, al contrario que para Descartes, Dios, que era la única substancia posible multifragmentada y constitutiva de la realidad, no sólo era el agente eficiente que había puesto en movimiento el mundo para luego desentenderse de él, sino que también debía ser potencia y productividad infinita del mismo. Si la naturaleza y su curso se identificaban con Dios (*Deus sive Natura*), entonces el hombre, y en consecuencia sus facultades intelectivas, también debían ser modalidades en que alguno de los atributos de esa misma substancia divina se definían.

Si Dios era anterior tanto en el orden ontológico como en el orden de las ideas, la concepción spinoziana del conocimiento gravitará entonces sobre la idea de la adecuación como el ajuste necesario y las relaciones de correspondencia entre el orden y la conexión de las ideas –tutelado por la razón– con el orden y la conexión de las cosas –expresión de esa misma racionalidad avalada por la divinidad–, como la forma de ir desentrañando las causas eficientes que presiden el universo (pues los modos finitos de conocimiento no pueden aspirar a conocer las causas finales^[7]) aproximándose así a Dios en un estado cuasi-místico de amor intelectual por Él, y de este modo reconociéndose el hombre como parte del mismo. Esta empresa de la adecuación debía realizarse sobre los dos únicos modos de los atributos que el hombre puede conocer y que posee de esa substancia infinita, la mente y el cuerpo (la materia), considerados entonces como las formas que constituyen la actividad del pensamiento en su tarea de la adecuación.

7 Negó la existencia de las causas finales, considerando que la teleología era algo que el hombre proyectaba sobre la naturaleza sobre la base de sus sentimientos propositivos.

Como resulta evidente, el significado de las emociones dentro del marco epistemológico que nos brinda Spinoza no parece que pueda conciliarse con el sentido cartesiano; recordemos que en este último eran tomadas indefectiblemente como fenómenos pasivos, como meros reflejos de los movimientos corporales que obstruyen y entorpecen el acto de conocer, y que evidencian el problema conceptual de la interacción en el dualismo. Para el monismo, por el contrario, la afectividad es considerada como vehículo necesario que el hombre emplea para esa misma acción del entendimiento en su búsqueda de las causas eficientes. Es por tanto, expresión de la actividad de la mente, y no de su pasividad (Spinoza, 1675/1998). Para Spinoza, sentir y pensar no pueden ser sino la misma cosa, parte del mismo proceso.

La afectividad –entendida así como acción intencional– puede considerarse entonces en virtud de ese paralelismo entre el pensamiento y la extensión, como un fenómeno psicofísico dependiente de un único orden ontológico sin jerarquizaciones internas (donde se dan relaciones de correspondencia y no de causalidad) que contiene tanto los modos de manifestarse espiritualmente –reflejando el alma el conjunto de movimientos provenientes del cuerpo–, a la par que corporalmente –la materia refleja toda la serie de las ideas provenientes del alma–, resultando ser dos aspectos de una misma realidad.

El lugar de las emociones en Spinoza resulta central^[8], pues no sólo tienen un peso decisivo desde el punto de vista de una teoría del conocimiento, en cuanto que forman junto con el pensamiento el criterio de racionalidad y adecuación, sino también para una ética como la suya de corte hedonista, pues éstas se ven comprometidas en el discernimiento del curso e intencionalidad tanto de las acciones legítimamente deseables como espurias (conocer las causas eficientes de la realidad como el máximo bien posible) en tanto que refrendan los efectos de claridad –conformes a

8 Por cuestiones de espacio y en aras de no entorpecer el argumento, deberíamos abordar el uso que Spinoza hace de términos relacionados con la afectividad tales como *conatus* (impulso de autorealización de la substancia como necesidad), *apetito* (referido a la mente y al cuerpo en su conjunto), *deseo* (cuando el apetito es consciente para el hombre y vierte en una necesidad de incrementar la perfección de la mente). Algunos de estos aspectos se verán al referirnos al vocabulario emocional ignaciano.

la racionalidad- o turbación –opuestos a la misma- de las ideas, orientando así el comportamiento mediante los procesos mentales de reflexión en su búsqueda de conformidad con las leyes de la naturaleza; concepción muy alejada entonces de una moral estoica como la cartesiana, que postula la confrontación entre las pasiones y la razón, y la preeminencia de esta última (Deleuze, 1968/1996). Así se entiende cómo el progreso moral, apartándose de lo confuso y buscando lo congruente, es isomórfico con el progreso intelectual como aspectos de un mismo y único desarrollo. Como vemos, el proyecto de la razón, la afectividad y la ética, como en cierta manera postulará más tarde el imperativo categórico kantiano, es indisoluble para Spinoza, si bien encontrando su correspondencia con la noción determinista de la necesidad y su aceptación irrevocable, donde la idea del libre albedrío se sustenta sobre una premisa falsa generada por el simple desconocimiento^[9].

4. El triunfo del modelo cartesiano y su recepción en la Psicología.

Sin embargo, a pesar de que la concepción de las emociones en Spinoza también se fundamentaba en el paradigma de la geometría euclidiana en consonancia con el espíritu racionalista que traían los tiempos –aunque con un sentido muy diferente-, su influjo en la época será mucho más limitado que el de Descartes. Tal vez, aventuramos, por su vinculación de compromiso al panteísmo (mientras que Descartes partía de la duda, Spinoza lo hace desde la certeza de Dios. Sigue empleando una variante del tan

9 La necesidad se postula en el edificio spinoziano como aquellos modos de los atributos divinos (como el hombre) que dependen necesariamente de la única substancia que los comprende y que es sin necesidad de referencia a otra cosa. Es esta dependencia la que determina su existencia y acciones en una cierta razón precisa. La libertad se entiende así, paradójicamente, dependiente de la necesidad, como aquella cosa que existe por la mera necesidad de su propia naturaleza, y que sólo por sí misma es determinada en sus acciones. El libre albedrío por tanto, es para Spinoza, resultado y expresión de la ignorancia de las causas determinantes de los propios deseos, ideales, decisiones y acciones, así como la creencia en la finalidad de la naturaleza es debida a la ignorancia de las verdaderas causas de los acontecimientos naturales. Por ello, y aquí está la discordia, Spinoza entiende el sistema ético de las sociedades como fruto de la arbitrariedad y la costumbre. Sin embargo, la verdadera ética, en un sentido ontológico, se ha de sostener sobre la racionalidad como ejercicio de la propia naturaleza que constituye lo humano.

denostado argumento ontológico de Anselmo de Canterbury) y a su ética resultante (la adecuación con la substancia divina como forma prescriptiva de la virtud), no así el cartesianismo, proclive a la secularización (no niega la contingencia del mundo tras su creación primigenia por Dios) y más fácil de conjugar con los postulados exclusivamente naturalistas de la conciencia que estaban germinando, receptivos a una imagen desanimada de la realidad al margen de los axiomas teológicos.

La acepción cartesiana de las emociones llegará así a difundirse con éxito por diversos ámbitos del pensamiento y la cultura, encontrándose de forma insistente en autores como Hume, Brown y otros empiristas ingleses (se identificarán con los elementos pasivos de la cognición, en un sentido análogo al que empleamos actualmente de la sensación), que sin duda prepararán el terreno para su recepción en los campos de la fisiología, el estudio de la percepción y la psicología evolutiva (Spencer, Bain, etc.), no sin antes detenerse en el Romanticismo (tomadas como impulsos ingobernables, como *pathos* violento), llegando así a nuestros días –vía darwiniana- como un conjunto de procesos universales, en tanto que innatos, seleccionados en el curso evolutivo por alguna caprichosa, aunque útil, circunstancia (Dixon, 2005).

Ya en el ámbito de la Psicología, la posición de Descartes se formalizará institucionalmente en la teoría James-Lange, apareciendo las emociones como un epifenómeno fisiológico-evolutivo cuya raíz se localiza en el efecto de retroalimentación a la conciencia de las alteraciones periféricas del cuerpo provocadas por la percepción de un objeto-estímulo (James, 1890/ 1989). Se postula por tanto que en el origen de la emoción no preexiste un estado interno del organismo, sino únicamente una percepción oblicua del mismo, hecho que dará lugar al estudio somático y cerebral de los reflejos corporales (expresión facial, conductancia de la piel, actividad de las vísceras, ritmo cardíaco, electro-química neuronal, etc.) como causa e inicio de las reacciones emocionales, llegando incluso a defenderse, en su concepción más fuerte, la total independencia de éstas y la cognición (Zajonc, 1980).

Como vemos, la impronta cartesiana vertebró y se prolonga en el interior de la Psicología dejando patente que la emoción se presenta como una metáfora de las pasiones –en una acepción amoral, es decir, desprovista de cualquier compromiso con los valores, si bien reteniendo su sentido especialmente en lo relativo a la inercia inexorable de su aparición y su carácter ajeno al intelecto- privilegiándose en la disciplina aquellos significados de la misma que la hacen congruente con el racionalismo *more geométrico* y abiertamente beligerante contra su propio carácter histórico, considerándosela entonces como un fenómeno reflejo exclusivamente biológico, transversal, simple, y hermético al pensamiento. Posición que no nos cuesta demasiado reconocer, no ya solamente en aquellos planteamientos que se podrían considerar como más legítimamente autorizados para tal orientación, como podría ser el caso de la neuropsicología, las teorías del *arousal* o el conductismo (establecimiento de las concomitancias objetivas –comportamentales y macrofisiológicas- de los estados afectivos), sino también en planteamientos con marcado acento en la comprensión idiográfica tales como el psicoanálisis freudiano (la teoría hidráulica como formalización física del *quantum* afectivo y la dinámica de la energía pulsional).

5. El hombre sin atributos: de la teleonomía de las emociones a su indeterminación antropológica en la modernidad.

¿Qué es un hombre sin características?, sin nada que le defina: tiene muchas cualidades, pero sabe que no le pertenecen.

Pedro Madrigal Devesa
(*Robert Musil y la crisis del arte*)

Sin embargo, los excesos del dualismo, de la persistencia del “error de Descartes” (Damasio, 2001; Solomon, 1976) durante la profesionalización del discurso psicológico, que de forma continuada ignoró las funciones morales, históricas y cognitivas que las

emociones habían ejercido, borrando sus huellas, emplazándolas en las regiones ya “conquistadas” para la causa de la naturalización de la experiencia humana, ha dado lugar no obstante a un movimiento reactivo de discusión epistemológica al hilo del propio debate sobre el carácter compositivo del sujeto que ha debilitado sus fronteras en aras de otras posibles lecturas, como la que venimos proponiendo, que escapan a la identificación de la historia de la Psicología como una narración exclusivamente vinculada a su formación biológico-experimental dentro de los márgenes –demasiado angostos- prescritos por el canon de un modelo nomológico del conocimiento científico.

Márgenes que a partir de los años 70 del pasado siglo se han prolongado mucho más allá y que tratan de pensar en las emociones como relaciones históricas con la toma de conciencia de su significado social en las políticas sobre la identidad (en especial, dentro de grupos socialmente desfavorecidos, como pudieran ser los vinculados al movimiento feminista, los derechos civiles de los afroamericanos, los homosexuales, etc.), o su papel en las relaciones interpersonales y sus nexos con el poder (trabajos sobre el miedo como los de Bourke, 2003 y 2005, o los de Delumeau, 2012), en convergencia con las corrientes post-estructuralistas sobre la construcción cultural de ese individuo despoblado, sin atributos, entendido como una apertura constante que no puede ser confinado en los límites de ninguna “esencia”, y el debate epistemológico sobre la precariedad de las estructuras de sentido y la producción del conocimiento formal en las Humanidades y las Ciencias Sociales (Marcus, 1992); circunstancias todas ellas que, más allá de su desarrollo histórico como proyecto de mecanización de la conciencia, han flexibilizado la apertura del discurso psicológico acerca de las funciones mentales como fenómenos de naturaleza social susceptibles al escrutinio de las metodologías del análisis cultural; algo que hasta no hace demasiado tiempo, no parecía tan evidente y que incluso resultaba “ilegítimo” considerar.

Como es obvio, la reflexión sobre esta vida –o vidas- olvidadas de las emociones, tanto tiempo socavada por la mirada exclusiva de ese naturalismo estructural y estructurante en la Psicología, sólo ha podido ser viable desde una sensibilidad como

ésta que abogara por el carácter histórico de los fenómenos humanos; posibilidad que se ha visto favorecida también en las últimas décadas por una concepción multifragmentada del fenómeno reclamado para sí desde las más diversas áreas de conocimiento social y humanístico –amén de la Psicología-, tales como la Literatura, la Música, la Antropología, y especialmente la Historia. Resulta sintomático, aunque predecible a tenor de la agenda de valores que vertebra la Psicología y que venimos discutiendo desde el comienzo, el hecho de que el primer trabajo sobre la emoción como fenómeno historiográfico, y no como proceso natural, no provenga del ámbito de la psicología del desarrollo, o de la psicología social como uno cabría esperar, sino de la Filología y el estudio de las manifestaciones afectivas y su ámbito lingüístico en las prácticas de crianza durante el siglo XVIII en Europa. Nos referimos al trabajo seminal de los Stearns de 1985, quienes desarrollarán a este propósito el concepto de “emocionología” (*emotionology*) que más tarde discutiremos, y que junto a otros trabajos de corte socio-constructivista como los de Gergen (1990), Clark (1988), Kemper (1981), Dickinson y O’Shaughnessy (1997) y Wouters (1989), por mencionar solo algunos, problematizarán la idea de sentimiento, analizando las arquitecturas emocionales como parte sustantiva que refleja y condensa el *ethos* de una sociedad, apelando entonces por una historia general e inclusiva que reconozca los modos de afectividad no como meros epifenómenos de la misma, sino como uno de sus vectores constituyentes^[10]. Como declara Jordanova (2004) de forma un tanto categórica, la aproximación socio-constructivista de las emociones representa así el único modo viable para formarse una visión densa e integral de las mismas como procesos gestados –y gestantes- en la organización social en la medida en que se encuentran atravesadas

10 Es decir, explicando cómo las emociones llegan a ser inteligibles dentro de las especificaciones espacio-temporales donde se forjaron, mediante una descripción densa de los discursos y prácticas de ese nicho cultural que las pudieran involucrar directa o indirectamente (debiendo moverse por tanto en la tensión dialéctica de dos semiosferas diacrónicas, como ya vimos), al tiempo que éstas permitirían hacer comprensibles a su vez las motivaciones y discursos que las sostenían. La visión histórica debe rodearse por tanto de los documentos normativos de la “comunidad emocional” que se trate, así como del vocabulario y régimen de metáforas por medio de las cuales éstas son expresadas, para ver sus rasgos y cómo se legislan y entienden.

por ideologías, imágenes y artefactos materiales – los cuales éstas vertebran a su vez- que no pueden quedar al margen de su análisis.

En cualquier caso, la emergencia de esta sensibilidad histórico-constructivista de las emociones podría considerarse subsidiaria, desde nuestro punto de vista, de un cambio más profundo operado en la forma de entender la propia naturaleza de la subjetividad; de una teoría del sujeto que ha problematizado la constitución del psiquismo, otrora monolítico y robusto, en aras de una visión fragmentaria y multifrénica típica de las democracias liberales (Billig, 1995; Gergen, 2006; Rose, 1996, 1999) que disuelve su esencia en un tupida urdimbre de relaciones. Una teoría que en definitiva se habría gestado en el interior de una antropología –que hemos convenido en calificar genéricamente como postmoderna^[11]- que se sabe transitoria y heterogénea, que pone en valor el cambio (el sujeto moderno se hace y se rehace constantemente), y que articula su noción de las emociones en torno a la propia idea de construcción del *self*– y por tanto, de la formación social de las reacciones afectivas y sentimentales-, así como el significado que las mismas adquieren, de nuevo, en su idea germinal del autoconocimiento.

11 Podríamos caracterizar el pensamiento postmoderno por tres rasgos (Gergen, 1991; Bourdieu, 2007): 1) Antirrealista: la verdad como producto de los individuos y no metafísicamente fundamentada; 2) Antirracionalista: el conocimiento nunca es neutral ni mucho menos objetivo, sino que se inscribe en una agenda de valores más o menos consensuada socialmente que le da dirección; 3) Auto-reflexiva: el lenguaje como modelo de cualquier sistema humano, en la medida en que se explica por su propia estructura, por la relación entre sus elementos y no por la referencia a elementos externos, desapareciendo entonces la distinción entre signo y referente.

Siento, luego existo. Los afectos como signo de la subjetividad en el pensamiento contemporáneo.

No sé qué garabatos trazó aquel perverso sin hiel delante de mí; no sé qué diabluras hechiceras hizo... Creo que me zambulló en una gota de tinta; que dio fuego a un papel; que después fuego, tinta y yo fuimos metidos y bien meneados en una redomita que olía detestablemente a azufre y otras drogas infernales... Poco después salí de una llamarada roja, convertido en carne mortal. El dolor me dijo que yo era un hombre.

Benito Pérez Galdós
(*El amigo Manso*)

La subjetividad, en cuanto ego cogito es la conciencia que representa algo y que refiere lo representado a sí misma, reuniéndolo de esta manera en sí misma.

Martin Heidegger
(*Hegel y los griegos*)

1. Delfos redimido: el autoconocimiento de las emociones y el núcleo del Yo en la sociedad neoliberal.

Si tal como defendí en el capítulo anterior, el corolario de la progresiva psicologización de la cultura en occidente y la instauración de una economía liberal, ha sido la de situar en el epicentro de la antropología contemporánea una imagen del individuo como ser autónomo que, apuntalado por todo un conjunto de tecnologías del yo suministradas por la Psicología y las otras disciplinas *psi*, debe saber articular sus intereses y conflictos individuales con el conjunto de la arquitectura social, la consecuencia insoslayable de ello, es que el autoconocimiento se tenga por uno de sus principales valores. Baste con observar la gran cantidad de términos “auto” que pueblan

en la actualidad el campo de la Psicología (autoestima, autoeficacia, autorregulación, autoconciencia, autoobservación, etc.) para darse cuenta de este hecho.

Ese *ethos* psicológico, que muy bien entiende Illouz (2008) como la culminación de la máxima délfica, ha acabado por colonizar discursivamente el ámbito de la subjetividad instalándose en la misma matriz representacional de nuestras sociedades, interpretando todo conflicto social como un problema de engaste, como una contrariedad de orden técnico y no moral^[12], que debe encontrar su distensión en el apropiado conocimiento de sí mismo, donde el sujeto, orientado a la prosecución de un modelo de persona eficiente en las distintas facetas de las relaciones sociales, se posiciona como un objeto más del saber mediante ciertos procedimientos de gobierno que faciliten la optimización de sus propias capacidades de ajuste (Foucault, 1990).

En cierta manera, esta hipertrofia de la autonomía se puede entender como síntoma de un malestar de fondo, estructural. La idea de que la voluntad individual, disuelta en partes iguales por las antropologías mecanicistas y las concepciones distribuidas y multifragmentarias de la agencialidad, es una aspiración legítima que alcanzar como realización de la libertad individual para ser feliz, prosperar socialmente, tener éxito profesional, y un sinfín de metas que requieren de un uso autónomo de la volición y el propósito. No es casual el éxito de los libros de autoayuda, una literatura que se consume, pienso, no tanto por su eficacia real, como por su capacidad de proporcionar al lector la ilusión del cambio, es decir, la confortación de que si éste realmente lo desea, puede conquistar su autonomía, aunque de facto nunca llegue a alcanzarla. Más que una afirmación de la voluntad, se trataría de un deseo ciertamente tautológico de tener voluntad para tener voluntad.

Como ya vislumbró Weber (1903/2006), esta antropología de la autosuficiencia encontraba sus raíces en los preceptos de la ética protestante —especialmente en el

12 Si bien de manera explícita dicha agenda de valores parecería que se omitiera u ocultase en aras de reforzar una imagen social de la Psicología como disciplina objetiva y neutral, parece evidente que ésta no se puede substraer —y de echo no lo hace— a un marco moral que le permita formular juicios de valor en torno a la naturaleza positiva o disfuncional de los fenómenos psicológicos y sobre las formas “buenas y malas” de vivir.

Calvinismo-, que junto a la psicología humanista norteamericana ha trazado todo un proyecto disciplinar amparado en el concepto de autoayuda, encontrando uno de sus principales ejes en el campo de las emociones y en las tecnologías del yo propuestas por la así llamada “inteligencia emocional”, generando hoy día una floreciente industria, a la que han contribuido filósofos, psicólogos y neurocientíficos en torno a la afectividad (Camps, 2011).

Formalmente, sólo con el pensamiento moderno, orientado a analizar y definir la esfera de lo subjetivo, la afectividad se reconoce entonces como una noción específica y autónoma conceptualmente relevante. De este modo, la emoción se ha contemplado dentro de las antropologías del autoconocimiento como un proceso central para entenderse a sí mismo –así como para conocer a los demás-, y gestionar eficazmente la vida a través de toda una retórica del saber afectivo que suministra los recursos para su identificación, gobierno, comprensión y expresión en los estados subjetivos propios; una “competencia emocional” que se concibe como ineludible para la vida en sociedad. Así, ese proyecto de auto-modelado del yo –que se abordará con más detalle en la próxima sección-, amparado en la observación de sí mismo y en la toma de conciencia de las propias reacciones afectivas, sería una aspiración viable en tanto que la persona supiera incursionar en su mundo emocional mediante el conjunto de mediadores discursivos que le permitieran precisar y dar sentido –qué hay que buscar y dónde- a los fenómenos que detecta en su interior proveyéndole de una cierto conocimiento estético de sí mismo (Pedraza, 2007).

No es difícil de constatar a este respecto, cómo la mayoría de psicoterapias que existen en la actualidad, concentran de una manera sustantiva sus técnicas y procedimientos en las emociones del cliente (Greenberg y Safran, 1987). Greenberg sostiene que explicitar las manifestaciones afectivas proporciona un sentido de claridad y control sobre la propia vida y un criterio sobre hacia dónde dirigir la atención. Por su parte, Oatley y Jenkins (1996) ofrecen tres razones en esta misma dirección: 1) las emociones señalan las metas o intereses del sujeto, revelando así el valor e importancia que éstos tienen para él. En consecuencia, una de las tareas de la psicoterapia implicaría

indagar sobre estos valores a fin de construir un modelo de la estructura de nuestras metas como parte de nuestro sentido del *self*; 2) las emociones son hábitos de acción que se aprenden. Construimos y habitamos un mundo de significaciones íntimo y privado (luego hablaremos a este respecto del concepto de intensión) que da sentido a lo que nos sucede y nos informa acerca de lo que hay que hacer. La terapia es el medio para explicitar los términos y condiciones de nuestras gramáticas afectivas y, quizá, para modificarlas; 3) al reflexionar sobre las propias emociones, las motivaciones e incentivos a los que nos conducen, éstas se clarifican, convirtiéndose en intenciones conscientes en la terapia que pueden transformarse y redirigirse a otras metas y valores más adaptativos.

A tenor de todo esto, Foucault (1982/2005) sugiere cómo el discurso sobre las emociones parece representar un lugar privilegiado para la producción de la subjetividad moderna –analizando las prácticas que permiten a los individuos centrar su atención sobre sí mismos para conocerse y reconocerse como sujetos de deseos, frustraciones, intereses, etc.- en tanto que constituye para la sociedad occidental contemporánea la región psicológica en donde se fragua y sostiene la moralidad^[13]. Los afectos podrían desempeñar ese papel en la medida en que actualmente son el núcleo constitutivo de nuestro yo, el lugar desde donde se define nuestra individualidad.

2. El despliegue de las emociones y la subjetividad a través de la acción.

En la acción está contenida toda la conducta humana en la medida en que el actor le asigna un sentido subjetivo.

Max Weber
(*Economía y sociedad*)

13 Cada sociedad y época sostendría distintas regiones de la experiencia psicológica para fundamentar su idea del sujeto: por ejemplo, durante la Ilustración hubiera sido la racionalidad; en la cultura clásica, la memoria, etc.

Esa identificación del *locus* de las emociones con el espacio de la propia subjetividad en las antropologías contemporáneas y su proyecto centrado en el autoconocimiento, ha encontrado una de sus formalizaciones dentro de una teoría semiótica sobre la ontología de la agencialidad, en la que, como desarrollaré a lo largo del capítulo, se han auxiliado en mayor o menor medida las orientaciones constructivistas para explicar cómo es posible la autorregulación de la conducta^[14].

A grandes rasgos, esta teoría de la agencia sostiene que la acción no cumple únicamente una función biológica concerniente al restablecimiento de una cierta homeostasis que transitoriamente se ha perdido entre el organismo y su ambiente. También, y sobre todo, representa la célula constituyente del comportamiento desde la cual es posible la emergencia, a partir de esos desequilibrios, de nuevas formas de actividad cada vez más sofisticadas que permiten al ser humano, en último término, la construcción del sentido y el carácter propositivo de su conducta. Ello implica que en la misma acción están contenidas las potencialidades que permiten al agente la transición de un estado natural, ligado a las funciones teleonómicas de sus estructuras biofísicas de inicio, a la implementación de una teleología artificial constituida por nuevos motivos, nuevas acciones, nuevos sentidos y nuevas actuaciones en el seno de las prácticas culturales^[15]; en definitiva, que en la acción misma se encuentra el desarrollo de la propia agencialidad articulada por un mundo diferente de fines no previstos ni en la estructura natural del agente, ni del mundo.

Esta tesis implica suponer entonces que las capacidades del agente van encontrando paulatinamente su desarrollo de forma recursiva en distintos niveles de determinación genética a través de su propia actividad, emergiendo de este modo nuevos órdenes de realidad psicológica –más abstractos y complejos– que revierten a su vez en cambios

14 Otras perspectivas contemporáneas sobre la agencialidad se encontrarían en la lectura vigotskiana más ortodoxa (Stetsenko y Arievidtch, 2004), el programa gibsoniano (Travieso, 2007) o la teoría de sistemas (Costall y Leudar, 1998).

15 En esta dirección apuntan los trabajos de Norbert Elias (1990) y Taylor (2006), interpretando la sociogénesis del individuo como esa progresiva capacidad de control de éste por medio de la cultura.

cualitativamente significativos de su estructura funcional, íntimamente ligados con la evolución semiótica de sus facultades para significar a raíz de su interacción con el mundo biofísico y sociocultural (Martin y Gillespie, 2010; Rosa, 2007a, 2007b). Un camino de largo recorrido, en definitiva, en el que la acción misma irá transformando las cualidades “agentivas” del agente liberándolo de la tiranía de la inmediatez y la determinación de la biología, y aproximándolo a la reflexividad y autocontrol de su propia experiencia.

Como ya discutimos en el primer capítulo, esas cualidades de planificación, intencionalidad y propósito de la acción humana serían inconcebibles si antes el agente no hubiera realizado una conquista nuclear para su desarrollo: la capacidad de construir símbolos. Una competencia que no sólo le ha permitido la creación de objetos imaginarios y abstractos que predicen las cualidades que tiene el mundo y la realidad (el futuro, el pasado, la libertad, la justicia, el conocimiento, el bien, etc.), sino que también le ha abierto la posibilidad de crear su propia conciencia como espacio subjetivo –también un objeto imaginario en el mundo– en el que elaborar esa interpretación de las cosas y organizar de forma prospectiva la acción. Esto es, para que la acción pueda alcanzar un grado de desarrollo tal que permita la propia reflexión sobre sí misma, es necesario que el agente edifique un símbolo “especial” que esté segregado de los otros símbolos que denotan el mundo que le circunda, y que al mismo tiempo compile sus actuaciones sobre él; es decir, que encuentre su referente en el propio agente en su calidad de actor y en nadie más. Ese símbolo es el yo.

Como desarrollaremos a continuación, a raíz de la irrupción del yo, tanto la emoción, como la voluntad y la acción, podrán aparecer como disposiciones psicológicas susceptibles de deliberación en virtud de su referencialidad ligada a ese *self* entendido como un recurso más para la actuación, como pura actividad y no esencia, que el agente emplea para dar sentido a sus experiencias y decidir qué va a hacer en consecuencia desde una determinada perspectiva de los acontecimientos. En este escenario, las emociones, como explicaremos a lo largo de este capítulo, guardarían un lugar privilegiado en la arquitectura de la acción, ya que no sólo se ocuparían de

construir el significado personal de las situaciones que se le presentan al sujeto, sino que también energetizarían, mediante la voluntad, una determinada perspectiva del yo que impeliese al individuo a actuar de una manera concreta. El afecto, a través del yo, actuaría así como gozne entre el mundo y el organismo poniendo en relación la interpretación de lo que nos pasa, con la acción, es decir, con cómo hay que actuar frente a lo que nos pasa. De ahí podemos colegir su relevancia en la subjetividad moderna centrada en el conocimiento de sí y en el autogobierno, como ya dijimos.

Sobre la lógica del proceso que relaciona al yo, el afecto, la voluntad y la acción, debemos decir, como seguramente se adivinará, que se trata de una materia extremadamente compleja que abarca numerosos niveles de explicación que es difícil de disponer en un orden lógico continuo. El lector sabrá perdonar que me aproxime a ellos de una manera necesariamente esquemática siguiendo una organización dispuesta únicamente para mi propia conveniencia. Confío, en que al final, se podrá formar una idea global y precisa del argumento que atraviesa esta presentación y que será nuclear para comprender los objetivos que esta tesis se ha marcado.

Dado que para que en rigor haya emociones, voluntad y acción, debe darse antes la existencia previa del Yo al que estas funciones deben estar necesariamente referidas como propiedades que posibilitan la dirección de las actuaciones, nuestra exposición comenzará hablando de la naturaleza de ese Yo como símbolo y creencia, y sus repercusiones en la formación del pensamiento.

2.1. La emergencia del Yo como símbolo de la propia existencia.

La mayor porción de mi vida individual consiste en encontrar frente a mí otras vidas individuales que tangentean, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía. Así como la mía, aquellas.

José Ortega y Gasset
(*Obras completas, tomo IV*)

Hemos dicho que el yo es la instancia que posibilita que el agente pueda llegar a tener experiencia en tanto que se constituye como símbolo de su misma existencia, permitiéndole a éste referenciar lo que le ocurre, como algo propio, como concerniente a sí. Este yo es el mismo al que hacía mención toda la familia de conceptos “auto” de la Psicología a los que antes nos referimos (autoestima, autoobservación...).

Sin embargo, como apunta Mead, la emergencia de ese yo personal y privado nacerá paradójicamente de la simbiosis con la idea del otro dentro del orden social (Mead, 1927). Es decir, que la lógica que articula el desarrollo de la autoconciencia y la subjetividad, parte del requisito de que el individuo sea capaz de concebirse como otro para sí mismo, empleando para ello las perspectivas que los demás individuos tienen de él dentro de las interacciones formalizadas en las estructuras de las prácticas y convenciones culturales. James (1890/1989) decía a este respecto que “cada hombre tiene tantos yoes sociales como hay individuos que lo reconocen” (p. 235).

El hecho de que la individualidad resulte de la intersubjetividad, tendrá consecuencias fundamentales para la regulación de las propias acciones, ya que el alejamiento con el que el agente se llegue a ver a sí mismo desde la perspectiva de los otros, resultará una distancia clave para que se convierta, con ayuda del lenguaje, en un ser autoreflexivo que ahora puede hablar consigo mismo –preguntándose, dándose órdenes, etc.,- como si se tratara de otra persona; una capacidad que será imprescindible para que pueda dirigir y planificar su propio comportamiento y ajustarlo al de los demás (Selman, 1973, 1980).

Las implicaciones para el agente de ese diálogo íntimo frente al espejo, serán que éste quede escindido primordialmente en dos instancias; instancias desiguales entre sí que en el *cogito* cartesiano se superponían sin fricciones. Por una parte, un “yo” que actuaría como fundamento del conocer, es decir, como el conjunto de actividades mentales que hacen posible la experiencia. Por otro lado, un “mí” que opera como el contenido mental referido a ese yo, como un noema, en terminología fenomenológica.

Sin embargo, como señala la cita de James, el yo –y en consecuencia el mí al que éste se vincula- es un fenómeno enormemente fluctuante, un manojo de percepciones muy heterogéneas que se suceden con celeridad y que están en perpetuo movimiento, como defendió Hume. El yo es bajo esta lógica de la agencialidad semióticamente constituida, una función práctica –y no una entidad teórica como para Descartes- que continuamente se transforma para satisfacer su ajuste a las circunstancias que le envuelven. Recordemos que dijimos que el yo es una creencia sobre las propias capacidades de acción que oscila en función de los requerimientos que interprete el agente que la situación le demanda. Una creencia o sistema de creencias que, en el sentido orteguiano, representa las condiciones subjetivas de posibilidad para nuestra experiencia.

Visto así, el agente aparece entonces como una suerte de multitud compuesta de yoes y míes siempre inconstantes, con un *self*, que es algo así como el “yo de yoes”, que permite la identidad y continuidad de la conciencia, pero que sin embargo, nunca puede ser constreñido puesto que se trata de una mera ilusión, aunque una ilusión fundamental porque sin ella la acción no sería posible (Rosa, 2007a).

El espacio subjetivo así creado se convierte en dialógico (Bakhtin, 1981; Wertsch, 1991) y cambia tanto la naturaleza del pensamiento (Vygotsky, 1934/2001), como las capacidades operatorias del agente, a cuyas ya muy complejas estructuras funcionales se añaden las posiciones del yo, de origen social (Hermans, 2001), el mí como objeto (Mead, 1934), y el *self* como un otro interiorizado (Ricoeur, 1990) y como autobiografía (Bruner, 1990); mecanismos estos –el yo, el mí y el *self*– como artefactos culturales de los que el agente dispone para hacer frente a su realidad, pero que sin embargo no se pueden confundir con éste.

En cuanto a las múltiples posiciones que habitan ese yo dialógico, Hermans, Kempen y Van Loon (1992) opinan que éstas son relativamente autónomas las unas de las otras. Esto quiere decir que cada posición yo-mí cuenta con una voz propia que el agente ventriloquiza en un momento dado como marco para su actuación. Esto es,

cada yo puede considerarse como un locutor independiente. Las voces funcionarían como los personajes que interactúan en un relato. Cada una de ellas tiene una biografía, una historia que contar sobre su experiencia desde un enfoque propio de la realidad.

Como diferentes voces que son, estas posiciones del yo intercambian información sobre sus respectivos “mies” en los procesos de deliberación dando lugar a un sistema de *self* complejo y narrativamente estructurado. En este sentido decíamos que el yo dialógico es social, ya que las perspectivas de otras personas pueden ingresar como disposiciones hermenéuticas que el agente emplea para comprender su propia experiencia. Es decir, que los otros no actuarían solo como contingencias comportamentales del individuo, sino también como elemento perteneciente a la propia estructura de su ser. Así, la conciencia del agente está envuelta de continuo en un proceso activo de diálogo polifónico entre las voces en el que la cooperación y competición entre las mismas se desarrolla en virtud de circunstancias concretas.

2.2. Las emociones y el significado subjetivo de lo que acontece al Yo.

Pero, si la conciencia se constituye como un complejo juego de perspectivas que funcionan como disposiciones –muchas de ellas incompatibles entre sí– que el agente emplea para articular su experiencia con el mundo, ¿qué influye en éste para que finalmente se decante por la posición de una determinada voz frente a las otras viables? Parece que la experiencia personal, además de un yo que actúe como signo de la existencia del agente, necesita de elementos subjetivos que le informen tanto del significado de lo que le ocurre, como de lo que éste debe hacer en tal caso. Si no dispusiera de estos procesos, la acción deliberada (y consecuentemente la biografía) como tal sería inconcebible.

Afortunadamente, todos los organismos están provistos de una serie de sistemas de dirección y evaluación de su actividad, de los cuales, la emoción se podría considerar el principal. Y ello porque ésta pone en comunicación el exterior y el interior del

organismo, nuestro estado fisiológico y mental y su balance continuo de nuestra situación en el mundo.

Pero antes de seguir avanzando en el papel que tiene lo emocional en la estructura de la acción, sería conveniente que estableciéramos en este punto una distinción formal entre tres términos que lo constituyen y a los que de continuo nos estamos refiriendo –distinción que en el lenguaje cotidiano y también en el científico, se ha disuelto en gran medida como consecuencia de los planteamientos cartesianos–, que acotan sus diferentes aspectos fenomenológicos. Nos referimos al sentimiento, la emoción y el afecto.

Según lo que hemos dicho de los sistemas directivos, por emoción entendemos todo el conjunto de procesamientos multinivel que transitoriamente involucrarían alteraciones en los dominios de la experiencia subjetiva, el comportamiento y la fisiología periférica, dotados de una intencionalidad para la acción (Mauss, *et al.*, 2005). La experiencia emocional es, en un sentido amplio, una tendencia de acción experimentada, o un estado experiencial de disposición para la acción. Obviamente, el valor de los procesamientos de evaluación puede cambiar, dando lugar a diferentes formas de disposición de la acción. Este último aspecto resultaría absolutamente central para desentrañar el sentido de las emociones, puesto que como vemos, éstas no sólo implican el despliegue de un cierto estado interno del organismo, sino que también necesitan de un predicado, de un contenido proposicional; siempre son sensación de algo o de alguien, de manera que la intencionalidad con la que se dirigen al objeto está intrínsecamente motivada, y esa misma motivación afecta al propio objeto intencional y a la situación en su conjunto.

Por su parte, podríamos entender el sentimiento como una emoción desprovista de objeto, en un sentido análogo al de “clima” psicológico, es decir, como el paisaje habitual donde transcurre la actividad mental del individuo como resultado de los hábitos y regularidades de éste en la interpretación de su experiencia remitiéndonos a la idea de carácter –preferible a la controvertida noción de personalidad–, siendo

por tanto más prolongada en el tiempo. Mientras que las emociones son estados puramente fenoménicos y corporales, el sentimiento sin embargo, desarrollaría la doble función trascendental de constituir la reacción del sujeto a la situación emotiva, y de manifestar a su vez en tal reacción, el campo de los valores, es decir, la forma de estar en el mundo para ese individuo (Scheler, 1912/2003). El sentimiento por tanto, formaría esos juicios no solamente con relación a la existencia de las cosas externas en tanto que apropiaciones simbólicas de ellas, sino también por el modo en que sus representaciones –de las cosas- son recibidas, siendo, desde el punto de vista fenomenológico, una conciencia del cuerpo (signo de los estados internos) sintiendo en el mundo (signo de los estados internos en función de un signo de la situación).

El afecto sería común tanto a la emoción como al sentimiento. Aunque le dedicaremos una sección más adelante y es el elemento central sobre el que gravita toda nuestra explicación, sólo diremos ahora que se entiende como la representación subjetiva de meta-integración de los diversos componentes (evaluativos, fisiológicos, motores, etc.) que constituyen la emoción y el sentimiento. Su labor por tanto sería la de crear un signo complejo, una representación de conjunto del significado personal de esas experiencias (Rosa, 2007a; Clore y Ortony, 2000) guardando así un papel privilegiado en los procesos de interacción y ajuste con el ambiente. Son así como un tipo de meta-conocimiento, de signos de la propia agencialidad de naturaleza bicéfala, en tanto que actúan como representaciones del estado interior del organismo, y al mismo tiempo como señal de que ese estado interno representa a su vez algo externo –lo que permite que su significado se modifique en el tiempo^[16]–, movilizand o toda una serie de recursos comportamentales dramatúrgicamente estructurados, que a su vez generarán nuevos cauces afectivos, sensaciones y cursos de acción motivados, que sucesivamente irán transformando el paisaje interior del organismo, al tiempo que el significado de los objetos externos (Rosa, 2007b).

16 Es decir, yo en el mundo: en una configuración espacio-temporal concreta, que me hacen considerar su maleabilidad en la historia, en tanto que se envisten de significados y funciones mutables.

Más allá de sus singularidades, la idea común que estos tres conceptos parecen vehicular, es que el estado básico de la conciencia es afectivo (Izard, 2001); y ello por cuanto ésta es un instrumento indispensable para guiar la acción, pero que para ello, necesita sostenerse sobre un proceso evaluativo constante del ambiente y del organismo como el que le proporcionan los afectos. Para decirlo de forma concisa, sin las emociones es imposible la actuación, porque éstas tienen el cometido de que yo pueda explicarme lo que me sucede, en la medida –ya lo dijimos- en que soy un objeto para mí que se presta a ser valorado, de forma que pueda orientar mis acciones en relación a ese objeto (mi *self*) para controlar mis actuaciones. No es casual que los estados emocionales se expresen a través de verbos reflexivos (alegrarse, entristecerse) cuando la afectividad se reconoce como un proceso intencional, no así cuando es considerada como un acto reflejo^[17].

Como vemos, este planteamiento llegará a dar soporte al sentido de la identidad individual, en tanto que la observación de la dinámica de los propios afectos coincide con lo que el sujeto experimenta como su yo; es decir, que lo representado en la conciencia, y la propia conciencia son analíticamente indivisibles -el conocedor se superpone con lo conocido-, lo que le confiere una naturalidad a este proceso que hace que encuentre concordancia fenomenológica entre su expresión y su ser, esto es, entre sus afectos, su subjetividad, y por ende, su identidad. Los signos afectivos de la mente quedan solapados en el espacio de la propia conciencia, haciendo indisoluble el pensamiento sobre mí mismo, de esos signos fenomenológicos. Así, el interior al que se dirige el individuo a través de las tecnologías del yo, le ofrece el contexto para experimentar conscientemente su raudal de afectos, y para identificarlos con su propia corriente de conciencia, es decir, como el núcleo de su subjetividad, afianzando por todo ello una cierta garantía ontológica de sí mismo (Giddens 1998)^[18].

17 En el mecanicismo los verbos mentales (en este caso referidos a emociones) se enuncian de forma intransitiva (“le ocurrió la alegría” “le vino la tristeza”).

18 Con respecto a esta vinculación entre los afectos y el yo, resulta interesante la idea que tiene el budismo con respecto al origen del sufrimiento humano como la tendencia precisamente de construir un yo donde no lo hay, y aferrarse a él. La disolución del yo lleva a un estado de *ataraxia* en donde la batalla con las emociones,

De ahí la reinterpretación de la máxima cartesiana que corresponde al título de este apartado, pues genéticamente, desde esta perspectiva, podemos considerar la afectividad como un fenómeno previo al pensamiento (éste no se puede identificar con la conciencia), en tanto que constituye una percepción de la que somos (in) mediatamente conscientes, y que sin duda se constituye como un requisito *sine qua non* para poder afirmar posteriormente la propia existencia por medio del pensamiento.

Si bien las emociones juegan un papel central en la vida psicológica por todo lo que hemos dicho –evaluación e impulso a la acción–, el agente debe desarrollar todavía sin embargo una función más que establezca el nexo entre esas intenciones de actuar que le proporciona la afectividad, con la propia acción que finalmente realiza. Esta función es la voluntad.

2.3. La voluntad: puente entre el afecto y la acción para el gobierno de sí.

*Si la voluntad no existiera, tampoco existiría ese centro del mundo
al que llamo Yo que es el soporte de la ética.*

Ludwig Wittgenstein
(*Tractatus logico-philosophicus*)

La fuerza para actuar a la que mueven las emociones, no siempre resulta ser la más adecuada o beneficiosa para el agente; no todas sus inclinaciones son deseables. Es por ello, que en las culturas están previstos métodos y procedimientos para el control de aquellos impulsos inapropiados. El individuo tiene que aprender a no dejarse llevar por todos sus afectos, a resistir la poderosa influencia del estímulo, a no asesinar cuando está encolerizado, ni a huir cuando se hace presa del miedo, ni a resignarse cuando está triste.

ha desaparecido.

Como venimos insistiendo desde el principio, el hecho de que los impulsos de la afectividad se califiquen de deseables o inapropiados, nos remite nuevamente a la idea de que la acción humana encuentra su desarrollo bajo un *telos* convencionalizado que satura de valor y significado normativo cada aspecto –tanto interno como externo– del hombre y sus circunstancias; su comportamiento no puede ser sino moral, ajustado a una axiología que lo vertebra. Así pues, no todo es posible. Uno se debe aprender a emocionar; mejor dicho, debe educar sus sentimientos como la forma de conocer el alcance y significado de sus reacciones afectivas para saber cuáles inhibir y cuáles aceptar como opciones socialmente viables y consentidas de la acción.

A este respecto, la voluntad surge en el desarrollo del sujeto reflexivo como encarnación del criterio moral –y más tarde, ético– para decantar una respuesta, para elegir qué es más conveniente hacer en una situación de ambivalencia donde se presentan varias soluciones posibles, distintos cursos de acción (el sujeto puede adoptar diferentes posiciones del yo), operando así como interfaz entre el paso de los deseos a la intención, y posteriormente desde la intención a la acción, dando curso a ciertas inclinaciones e inhibiendo las demás. Es por ello que Fichte no duda en calificarla como “la raíz del yo” al conectar ciertas virtualidades de la actuación con intereses, metas, deseos, querencias y afectos del agente (Ferrater-Mora, 1986). No es extraño decir entonces que el desarrollo de la voluntad como forma de actuación está íntimamente ligada al propio desarrollo de la agencialidad, una idea que incide en el carácter propositivo y teleológico del comportamiento, la cual resulta inadmisibles para la ciencia moderna en su propósito de desanimación de la conducta^[19].

Conviene aclarar que, en cuanto a su naturaleza, la voluntad no supone una entidad psicológica. No es una forma sustantiva de la acción. Únicamente califica cómo pueden ser realizadas las acciones. Denota por tanto una manera de actuar. Según la lógica de la agencialidad, es el sujeto, con sus preferencias, debilidades, creencias,

19 Esta ha empleado en su lugar la idea de motivación, que es de corte mecánico y predecible causalmente: la motivación no recoge los aspectos intencionales. Aborda las causas de la conducta excluyendo las razones de la acción. Es decir, reduce la teleología a mera función.

expectativas, miedos, esperanzas y hábitos, el que actúa impulsiva, automática o voluntariamente. Hemos visto que la acción (intencional) es un proceso largo y complejo, y si la voluntad se encarga de dirigir y controlar la acción, no es sólo una facultad del instante, sino también de la perseverancia. Debemos entender que las acciones voluntarias son funciones secundarias. La voluntad es por tanto algo que puede desarrollarse mediante el aprendizaje; un aprendizaje que cambia cualitativamente la conexión de las destrezas constituyentes de la acción que van desde el impulso o los instintos hasta la deliberación reflexiva, la evaluación, la preferencia y la resolución en las formas de actuar.

Un aspecto que está indisolublemente ligado a la acción voluntaria, y que en cierta medida se sugirió al hablar de las emociones, es el querer. Lo que el hombre quiere es un elemento de su propia realización. Lo que se quiere y las razones por las que uno se ve afectado, revelan una forma de ser y estar en el mundo. Si la voluntad es un hábito de la acción que se puede aprender, entonces, como ya apuntamos, la cultura participaría estrechamente en la edificación de las formas del querer con esa educación del deseo. Esta conclusión nace de la evidencia de que, por defecto, no hay cultura sin moral, es decir, sin un sistema de sentimientos, normas y valores con los que resolver los problemas de la convivencia, que forma parte de estructura social. En este acto la moral desempeña dos funciones: por una parte, demanda al individuo que controle su conducta, deviniendo así el gobierno sobre sí como una capacidad psicológica, al tiempo que fija el contenido de la acción, promulgando ciertos códigos de comportamiento.

Tanto la voluntad como el afecto se podrían entender entonces como las funciones sobre las que se sustenta un proyecto de ser humano, elaborado por la sociedad para conseguir que el hombre adquiriera un nuevo grado de autonomía^[20], que le haga responsable, que le permita controlar y aprovechar su experiencia propia y la de los demás, y crear nuevos modos de convivencia. La voluntad es por ello un

20 Esto es, apropiarse de las normas, hacerlas propias; e incluso generar otras nuevas para auto-determinarse. A este respecto, los sentimientos serían señales para ello, sobre las que se puede deliberar.

instrumento para la felicidad, cuya historia, como dice José Antonio Marina, está trufada de claudicaciones, éxitos y retrocesos (1997).

La estabilización de las formas del querer por la cultura, trae aparejada la idea de la educación sentimental y la formación del carácter. Si el querer implica estar haciendo continuamente elecciones, aceptando algunas y rechazando otras tantas, entonces podemos decir que éste no deja intacta la vida humana, sino que la va constituyendo en una forma de ser y estar en el mundo, en un carácter entendido como la estructura de los motivos, motivaciones y deseos del agente. El horizonte postrero de la sociedad es que lo que ésta postula como ideal de lo que debe ser una persona (el carácter modélico), se convierta en aspiración última del querer en cada individuo que la constituye, como realización de su propia identidad. Es decir, que los querer que se vinculan con el carácter modélico, estructuren el núcleo de nuestra subjetividad de manera que “sea impensable involucrarse intencionalmente en acciones y proyectos que contradigan la esencia de nuestra propia voluntad e identidad” (Blasi, 2005, p. 80).

Ese ideal que organiza la vida resuelve la incómoda pregunta de qué es más conveniente hacer en cada caso lidiando con la ambivalencia y la duda. Así pues, no es conveniente querer siempre lo que se desea, sino lo que se puede y debe querer. Y lo que “se puede querer” puede cultivarse hasta llegar a un dominio de sí mismo, o puede angostarse hasta llegarse a la esclavización de sí mismo.

Paradójicamente, de ese dominio de sí mismo, que resulta del cultivo hasta el máximo de las posibilidades del querer, nacerá la libertad en tanto que ésta supone el gobierno de nuestras propias acciones, lo que podríamos considerar algo así como la cúspide de la agencialidad^[21]. Esto es, convertir lo laborioso del esfuerzo en virtud,

21 En este mismo sentido, Locke sostiene: “Pues teniendo la mente en la mayoría de los casos el poder de suspender la ejecución y satisfacción de los deseos, es libre de considerar los objetos de éstos, examinarlos por todos los lados, compararlos con otros. En esto reside la libertad que tiene el hombre; y por no usar su derecho viene toda la variedad de errores, equivocaciones y faltas en las que incurrimos en la conducción de nuestra vida y en nuestros esfuerzos por procurarnos la felicidad” (1690/2002, II, XXI).

en gracia, olvidando la dureza de su conquista y presentándolo como algo espontáneo y natural.

Si bien esa conquista del control de las propias acciones no es más que la interiorización de un control social previamente soportado, ello no será óbice para que la acción del sujeto pueda orientarse más allá de control heterónomo de su voluntad, lo que implicará la aparición de un nuevo bucle en el desarrollo de la agencialidad al producirse el paso de la moral a la ética. Esto ocurrirá cuando en la deliberación entre las voces, la norma prescrita socialmente se encuentre insuficiente, o entre en conflicto con otros preceptos culturales del mismo nivel. El sujeto deberá entonces consensuar consigo mismo una norma propia de rango superior a las establecidas como fruto de la reflexión que le permita organizar su autonomía en tales casos de ambivalencia. El individuo ya no se encuentra simplemente poniendo en práctica las normas recibidas, sino que se ha convertido en alguien capaz de gobernarse a sí mismo, de controlar su propia autonomía, y al hacerlo puede participar como agente social en el proceso socio-cultural e histórico por el que se desarrollan nuevas formas de convivencia. Llegar hasta ahí, le ha supuesto un largo recorrido que comenzó con su acción ligada al funcionamiento teleonómico de sus estructuras biológicas, y que tras un serie de interminables conquistas semióticas, estructurales y operativas le han permitido alcanzar la libertad, todo un símbolo de la realización plena de la agencialidad (Rosa y González, 2014).

2.4. La acción como síntesis del yo dialógico, la afectividad y la volición.

Tras abordar someramente las condiciones de posibilidad que la sostienen, llegamos finalmente a la acción misma. No diremos nada nuevo que no hayamos mencionado antes. Únicamente glosar el conjunto de ideas que a lo largo de estas páginas se han ido diseminando para entender cómo es posible ese auto-modelado

del yo a través de la acción. Además, el lector dispone de la figura 1.1 para poder comprender de manera sintética lo que hemos dicho^[22].

Dijimos que para que la acción propositiva, intencional, pudiera llegar a desarrollarse, era necesario que se satisficieran previamente una serie de logros en el desarrollo de la agencialidad. El primero de ellos era que el sujeto llegara a formarse un símbolo de su propia agencialidad que denominamos yo. Un yo que en virtud de su formación intersubjetiva, es polifónico y que comprende muchos puntos de vista a la hora de encarar un acontecimiento, el cual requiere de un proceso deliberativo de alternativas, pasadas y futuras, y perspectivas sociales posibles de lo que hay que hacer. El sujeto se encuentra así inmerso en una matriz extensa de perspectivas que puede usar como disposiciones para generar distintos cursos de representación y acción en la realidad. Es decir, tienen que construir un sentido particular del yo para esa situación. Colegimos que mientras este proceso deliberativo dura, la conciencia se convierte en un objeto extraordinariamente complejo.

Para facilitar la decisión, el agente dispone de las claves culturales que regulan las formas de interacción y que pueden estar presentes en este caso. Existen por tanto un conjunto de *affordances* sociales de la situación que harán más salientes unas posiciones del yo que otras. La estructura de la situación establece así una jerarquía de valores, que a su vez refleja una jerarquía de los posibles yoes a intervenir. Finalmente, la necesidad obligará al agente a poner fin a la deliberación y tomar preferencia por uno de sus yoes al tiempo que tendrá que renunciar a los demás, que en esa ocasión pierden su factibilidad.

22 En la figura se recoge como las virtualidades de la agencialidad de un sujeto se acaban delimitando dentro de una configuración de la subjetividad (cada uno de los tres círculos señala distintas posibilidades de configuración). Así mismo, en cada subjetividad existiría un *self* que a su vez contiene una multitud de posiciones del yo junto con otros tantos “mies”, todos ellos, en continua dialogicidad (una posición del yo puede interactuar con el mí de otra posición y viceversa). Finalmente, la segunda esfera que está en la parte inferior, muestra cómo cada una de estas transacciones se compone de los cuatro elementos que hemos destacado: afecto, voluntad, cognición y acción.

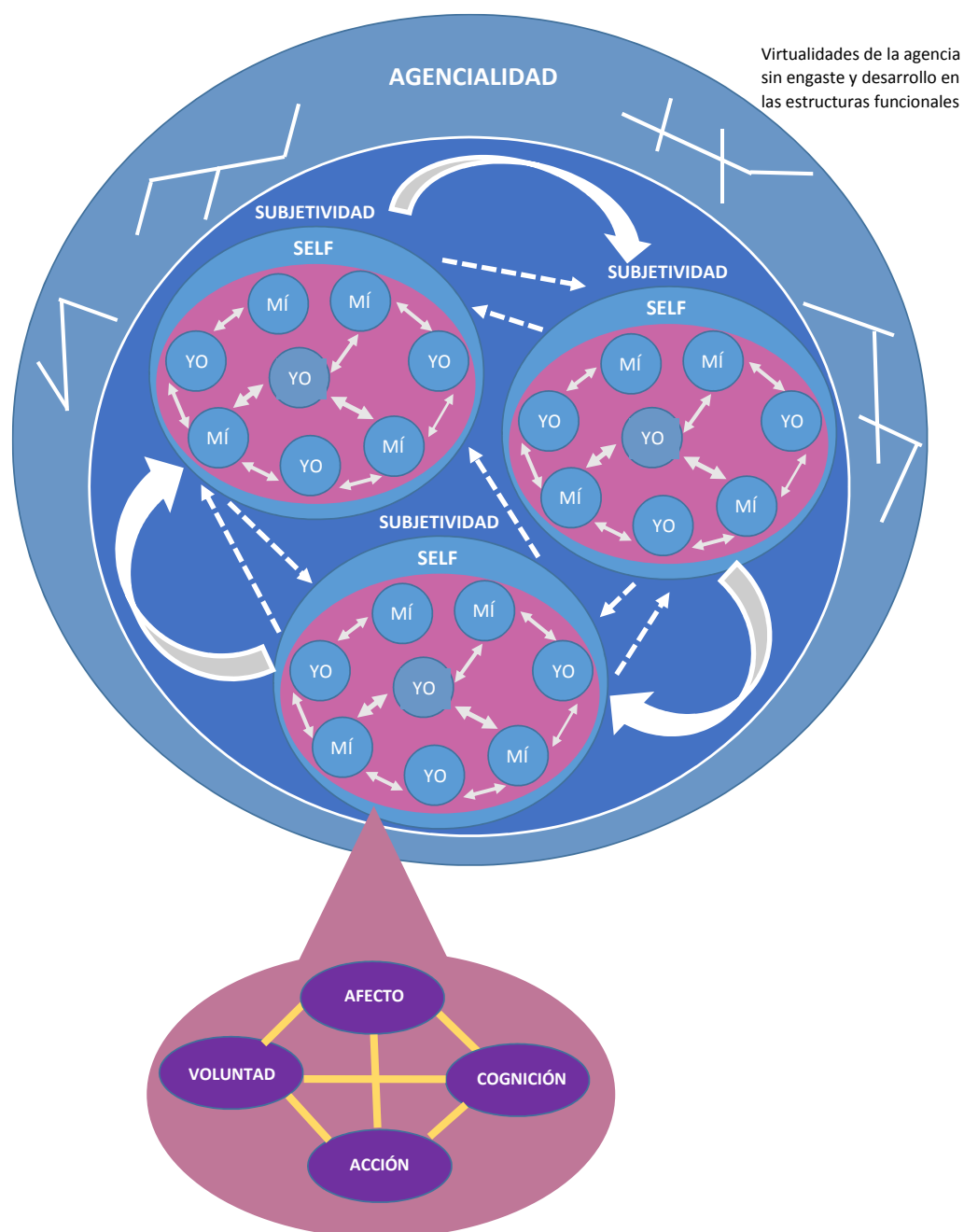


Figura 2.1. El proceso dialéctico de la agencialidad.

Pero además de ese yo complejo, saturado discursivamente, la acción requerirá que aparezcan los afectos como un sistema autorreferencial del agente que le permite valorar e interpretar el significado de la situación concerniente a él desde un yo que responde a la pregunta de quién se emociona, es decir, qué voz. Y es que cada yo tiene su criterio para sentir y actuar. De esta manera, el afecto de esa posición del Yo establece el juicio que el agente hace sobre el objeto (la situación) y la relación que guarda con nosotros. En función de ello, el afecto, a su vez que informa del significado para el organismo de esa situación, le incentivará motivacionalmente para que realice una actuación determinada. Así, cuando hay concordancia entre el afecto y la voluntad (la tercera condición de la acción), la forma reflexiva de la motivación, con respecto a lo que hay que hacer, la acción surge.

Sin embargo, el conflicto puede reavivarse entre las voces de forma recursiva. Un conflicto que se desencadena entre los impulsos a los que conducen los afectos de una posición del yo, frente a los de otras posibles. La voluntad, mediante el ejercicio de la razón, tendrá que actuar como mediador entre el conflicto consigo mismo deliberando acerca de las consecuencias de cada acción, sus fricciones con otros planes en curso, o con objetivos a largo plazo y de mayor nivel. Si la voluntad no ha sido entrenada, los afectos la arroyarán doblegándola a sus deseos. Por el contrario, si se ha ejercitado, la voluntad cortará la vía que va del afecto a la acción, poniéndola en cuarentena. Para resolver esta disputa, el agente emplea como recursos las estructuras culturales de sentido, que insuflan valor y significado social a cada uno de estas líneas de acción.

La cultura como dijimos, construye así el sentido del *self* a través de sus sistemas morales como una educación sentimental en el querer. Esa educación dará lugar, por medio de la voluntad, a la formación del carácter como una forma deseable de la identidad, de ser persona. Si la voluntad elige lo que la sociedad dispone, entonces estará actuando de acuerdo a la norma y será libre.

La acción intencional, muy brevemente, surgirá así como una forma incentivada de despliegue de la agencialidad consecuencia de todo el procesamiento

mental permitiendo en definitiva saber cómo uno puede conocerse y modificar sus representaciones y pensamientos en el ejercicio de este juego de yoes, afectos y voluntad.

* * * *

Como hemos podido ver, lo emocional, dentro de la teoría de la agencialidad, desempeña un lugar privilegiado en la construcción del psiquismo (en la actualidad) a la hora de explicar la acción intencional. Lejos de ser un mero proceso pasivo de la experiencia, las emociones son funciones dinámicas que permiten su constitución en último término; actúan por tanto como elemento que permite llevar a cabo la retroalimentación dando lugar a las reacciones circulares, y además constituyen un dispositivo funcional que sirve como indicador de la actividad interna que se está generando en el interior del organismo, cumpliendo por ello un papel fundamental en relación con la activación de los actos volitivos, pues están indicando que la propia acción puede autogenerarse internamente sin necesidad del componente contextual.

Todo esto hace difícil –sino imposible– que una visión constructivista de las emociones, forjada en la postmodernidad, la globalización y el multiculturalismo, que conciben un sujeto agente dotado de voluntad, racionalidad, intencionalidad y, en último término, juicio ético, pueda conjugarse con las concepciones mecanicistas de la psicología que ya vimos. En cualquier caso, lo que parece obvio una vez más –nuestra discusión así lo ha pretendido transmitir– es que la emoción dista mucho de formar una categoría coherente y unificada, corolario que estaríamos en condiciones de defender acerca de cualquier función psicológica que se examinase.

El debate sobre las emociones ilustra, una vez más, cómo lo psicológico parece estar condenado o bendecido a la dispersión, según para quién y por qué lo diga; la Psicología, si nos la tomamos en serio, no puede ser otra cosa que una continua heterodoxia. Al menos, en la misma medida en que así se considere su objeto de estudio. Y dado que una solución de compromiso entre las diversas perspectivas es inviable en la

medida en que éstas hablan de cosas muy heterogéneas entre sí –la esclerotización del fenómeno en el biologicismo, o su permeabilidad en el constructivismo- deberemos restringir y acotar, de nuevo, los límites de nuestras definiciones a este respecto con el fin de que éstas puedan ser expresadas en el mismo nivel de análisis que convenimos tanto para la religión como para la subjetividad, y que nos permitan argumentar qué tipo de explicación, aunque a estas alturas resulte ya más que evidente, defenderemos.

Chacona conceptual, o (nuevamente) el problema de las definiciones.

*Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época.
Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la
dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la
espiral a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función
de intérprete en la discordia de los lenguajes.*

Jacques Lacan
(*Función y campo de la palabra y el lenguaje en el Psicoanálisis*)

La Chacona era una danza renacentista de origen español que se hizo muy popular durante los siglos XVI y XVII en toda Europa^[23]. Su forma musical consistía en la repetición permanente de un motivo *ostinato* confiado a las cuerdas más graves del conjunto instrumental –habitualmente el clavicémbalo, la viola de gamba o el violonchelo barroco-, pero que más allá de una mera reiteración, suponía el desarrollo de toda una serie de variaciones contrapuntísticas cimentadas sobre ese motivo generador toda vez que éste era re-expuesto, permitiendo así concatenar polifonía siempre nueva vehiculada sobre la base de una estructura ya conocida, y de esta forma, suscitando en el oyente significados novedosos en el discurso musical en función de

23 En cada país recibió nombres distintos. En España se la conoció como *Folía*; en Inglaterra, *In nomine*; en Italia, *Passacaglia*, etc.

las combinaciones resultantes de la confluencia entre esa línea de continuidad y la de cambio.

La figura retórica del *ostinato* en la que se fundamenta la Chacona – que evidentemente no es un tropo exclusivo del lenguaje musical^[24]-, bien podría servir como metáfora y pretexto para reflexionar sobre la forma que venimos otorgando a los problemas que nos van surgiendo al paso. En nuestra particular chacona conceptual ese motivo *ostinato* que de modo insomne y subterráneo atraviesa toda nuestra argumentación está relacionado, ya lo dijimos, con un escepticismo estructural, con una sospecha sistémica y hasta cierto punto desasosegante que el pensamiento fraguado en la postmodernidad^[25] guarda de todo valor, concepto o idea sostenido como apodíctico, como incondicional y necesariamente cierto. Esa pertinaz sospecha ha conducido a hostigar e inquirir a los conceptos –y por ende a los fenómenos que se suponía alojaban- hasta disolver su unidad, hasta agotarlos de contenido sacándolos de su confort, es decir, de la garantía de verdad en la que habían estado plácidamente acomodados incluso durante siglos.

Después de esta pérdida de la inocencia epistemológica, cuesta pensar que las definiciones aspiren de nuevo a la idea de encorsetar la realidad bajo la forma de “cosas”, especialmente los fenómenos antropológicos (si es que hay alguno que no lo sea), que podamos inmovilizar por medio de ciertos procedimientos o herramientas conceptuales que pongan cerco a los fenómenos como entidades discontinuas que, asépticamente, se puedan segmentar y discernir entre sí. La pregunta naturalizada sobre el “qué”, que en otros tiempos había presidido el problema de la definición, se ha desplazado ahora hacia los modos circunstanciales, hacia el “para quién”, es decir, bajo qué agenda de valores se realiza esa acción de definir, pues parece que el conocimiento no se puede desvincular de los compromisos ideológicos que lo motivan, y en consecuencia también hacia el “cuándo”, ya que de la misma forma

24 En la literatura encuentra su equivalencia en la figura de la epizeuxis, y especialmente en la epanadiplosis, o la anáfora.

25 Para una justificación del término, ver nota 11 de este capítulo.

que los conceptos son el resultado de una convención que se pone al servicio de determinados fines (axiológicos, morales, epistémicos, etc.), podemos observar cómo éstos son inconstantes a lo largo del tiempo.

Debemos volver por tanto a tratar aquellas dificultades y escollos que se examinaron cuando tuvimos que pronunciarnos a cerca de lo que entendíamos por religión, si bien transferidos ahora a un contenido distinto –las emociones– que nos permitan ahondar en argumentos diferentes y renovados que comparezcan y se incorporen a nuestra causa.

Al igual que sostuvimos del fenómeno religioso, las emociones también compartirían su naturaleza convencional; serían susceptibles de representarse bajo la forma de metáforas, es decir, como símbolos sociales cuyo propósito y significación es concertado para dirigir nuestra atención sobre determinados aspectos procedentes del crisol de elementos que componen la vida pública, personal y simbólica de los individuos. Solo así se explicaría la extraordinaria confusión que preside los debates académicos a la hora de precisar “qué son”, circunstancia que desde William James no ha dejado de producir una cantidad desmedida de hipótesis y teorías inversamente proporcional al número de acuerdos que se han alcanzado para fijar siquiera mínimamente los parámetros liminales que las constituyen (Russell, 2003).

La forma en que el debate contemporáneo ha tratado de resolver y destensar este conflicto intrínseco a la forma – o mejor dicho, amorfa- poliédrica del fenómeno, ha pasado precisamente, no por la reflexión epistemológica sobre las representaciones científicas como acuerdos sustentados en determinadas premisas ideológicas, y por tanto, inconmensurables en muchos casos con las demás, sino por el reconocimiento de ese carácter complejo -aunque unitario- de las emociones, conceptualizándolas entonces como procesos multicomponentiales que incluirían factores vinculados a los requisitos que las desencadenan (estímulos relevantes), diversos niveles de procesamiento cognitivo (sucesión de evaluaciones), cambios de orden electro-químico y motor (activación fisiológica y motivación), patrones expresivos y de

comunicación, procesos reguladores, así como elementos situacionales involucrados en la forma que adoptarían esos mismos componentes; niveles todos ellos que admitirían interpretaciones con distintos grados de inclusividad^[26] (Scherer, 1984; Frijda, 2007), si bien en las que las relaciones entre los mismos y el papel de cada uno de ellos como criterio constituyente (necesario o suficiente) del fenómeno distaría mucho de llegar a ningún tipo de conclusión ya que, desde una concepción dinámica de inspiración spinozista, la valencia de los componentes y su papel en la jerarquía de procesamiento, varía en cada ocasión configurándose procesos muy distintos que se han unificado y homogeneizado en el lenguaje, pero que no son en absoluto linealmente mecánicos ni idénticos a sí mismos en la experiencia (para una discusión en profundidad sobre este aspecto, ver Russell, 2003).

Por este motivo, lejos de aproximar criterios, la investigación ha continuado dando lugar a una extraordinaria proliferación de modelos teóricos vinculados a cada uno de los niveles de análisis generándose así todo un léxico, metodología y principios explicativos propios de difícil armonización entre sí. En este estado de cosas, no cabe sino pensar por tanto que cualquiera que sea ese nivel de análisis que se adopte como constitutivo de lo que es “una” emoción, será un proceso bastante arbitrario –aunque inscrito dentro de una lógica histórica para su investigación- conducido sobre la base de criterios más o menos periféricos a la cuestión del “qué”. Al fin y al cabo, en agudísima expresión de Nietzsche (1979/2008), “conocer es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno” (p. 347).

26 En su trabajo ya clásico, Kleinginna y Kleinginna (1981) recopilan más de 100 definiciones de emoción agrupándolas en once categorías distintas según sus diferentes maneras de conceptualizar lo emocional: En torno al afecto (enfatisa los aspectos subjetivos o experienciales), la cognición (se centra en los aspectos perceptivos, de evaluación y de categorización), las basadas en los estímulos desencadenantes, en los procesos fisiológicos, en la expresividad (los patrones faciales principalmente), en cuanto a la disrupción (remarcan los efectos desorganizadores y disfuncionales de la emoción como rotura de la homeostasis), pero también las adaptativas (papel organizador de la conducta en un sentido darwiniano), las multifactoriales (subrayan la multiplicidad de procesos que se dan en las emociones), pero también las restrictivas (buscan las especificidades psicológicas de la emoción frente a otros procesos mentales), las motivacionales (plantea la solución de continuidad y solapamiento de las emociones y las motivaciones junto con otros procesos mentales), y por último, las concepciones escépticas (cuestionan la importancia y utilidad del concepto de emoción dentro de que no hay consenso en la psicología).

Por tanto, en esta discordia de los lenguajes que preside la torre de Babel psicológica, deberemos localizar entre aquellas imágenes de la emoción que ésta nos brinda, así como dentro de otras disciplinas afines, la que mejor se pliegue a las propiedades y características que hemos acordado conferir tanto a la religión como a la subjetividad. Imágenes, como venimos insistiendo, que dependiendo de la elección metafísica en la que se edifican, han oscilado entre la descripción de los acontecimientos internos desde la lógica del mentalismo, del lenguaje de la fisiología, o de la construcción social, decidiendo en último término si el hombre es un conjunto estructurado más o menos complejo de automatismos físico-químicos (la imagen de la ciencia natural), o un organismo permeable y dialógico que se modela a lo largo del tiempo a sí mismo y por los demás con los recursos simbólico-culturales que el ambiente le proporciona; concepciones que se han ido constituyendo en torno a una serie de tópicos-eje dialécticamente contrapuestos^[27] sobre cuestiones tales como si la emoción es un fenómeno universal o situacional, si se inscribe dentro de los procesos racionales o al margen de ellos, si es un rasgo continuo o por el contrario es un tipo de entidad espontáneamente identificable, si germina como fruto del consenso social y por lo tanto su locus de control se localiza en la vida pública, o si es un acontecimiento privado que nace en el fuero interno de cada persona haciéndolo fenomenológicamente inaprensible para los demás, y, finalmente, como implicación de todas estas preguntas, si la manera de estudiarla debe responder al análisis hermenéutico y comprensivo concebida como un conjunto pautado de actividades sociales intencionalmente saturadas, o al descriptivo y nomológico conceptualizándola como un conjunto de movimientos y reacciones físicas *à la cartesiana*.

27 Seguramente, se podrían admitir gran cantidad de lecturas intermedias, pero aquí, con fines expositivos, realizamos los dos extremos sobre los que pensamos basculan las distintas concepciones.

1. El modelo biológico. ¿Las emociones como instinto?

Como venimos discutiendo desde el comienzo, una de las principales acepciones psicológicas es la vinculada a esta última perspectiva, concentrando su problemática en torno a la base filogenética y la especificidad cerebral como los fundamentos que sustentan una consideración de las emociones como respuestas básicas y universales –a modo de una especie de tabla periódica de átomos mentales- que se desencadenan en presencia de determinados eventos relevantes inter e intra especie, y que acaban por desplegar toda una serie de patrones característicos de respuesta fisiológica encapsulados modularmente, en términos fodorianos, que genéticamente son susceptibles de transmisión. Es por ello que uno de sus principales tópicos de estudio se encuentra en el análisis, reconocimiento y comparación de los patrones musculares de expresión facial cuya transversalidad no sólo se postula en las diferentes culturas humanas (Ekman, 2003), sino también en otras especies animales filogenéticamente próximas al hombre (Darwin 1872/1998).

Pero el hecho de que todo proceso mental suponga una arquitectura biológica que lo sustente –cuestión que no está en tela de juicio-, en modo alguno puede legitimar que la emoción deba identificarse íntegramente con el sustrato neuro-químico de la activación orgánica. En nuestra opinión, las emociones no se pueden confundir con sus condiciones biológicas de posibilidad. Un planteamiento así no puede sino acabar generando una aporía en sus propios términos, en la matriz de esa “ilusión ontológica” (Harré, 1986), pues si las emociones se consideran bajo la premisa de su naturaleza refleja e involuntaria (son instinto pero no acción), esta misma conjetura no puede explicar razonablemente –a menos que emplee un artificio retórico *ad hoc*- el hecho de que éstas se vean alteradas en su realización, forma, expresividad, significado personal, etc., de acuerdo a las circunstancias donde tienen que concurrir.

Si asumimos entonces que las emociones no se circunscriben exclusivamente a sus condicionamientos orgánicos, que no están desprovistas de un objeto, y que por tanto su realización y sentido se entreteje junto con las demandas de un entorno que

muda constantemente requiriendo deliberación, control y propósito, parece obvio que la imagen biologicista no puede satisfacer nuestras demandas.

2. El modelo cognitivo. ¿Las emociones como estructuras rígidas de evaluación?

Otra posible representación, que en cierto modo aspira a completar la imagen biologicista, es la que nos ofrece el cognitivismo, en donde la emoción se presenta como un conjunto ordenado de análisis y procesamiento de la información ambiental (Roseman y Smith, 2001).

Si bien de manera implícita, este planteamiento se encontraba ya en las formulaciones de William James al entender que las emociones se producían con posterioridad a la percepción subjetiva de la activación fisiológica en respuesta a un estímulo determinado. Incidiendo en este mismo argumento, la teoría bifactorial de Schachter y Singer (1962) sostenía que, a pesar de que cierto nivel de activación fisiológica era indispensable para que la emoción llegara a producirse, como defendían los postulados del *arousal*, ésta por sí misma empero, era insuficiente para tal cometido. Si la activación era concebida como una energía inespecífica desprovista de sentido, debía ser necesario entonces que recibiera una orientación, es decir, que adquiriera una determinada cualidad por medio de la interpretación causal (sus creencias, las racionalidades culturales o los indicadores del contexto, por ejemplo) que el individuo hacía de sus estados de activación^[28].

Derivadas de estos supuestos, destacaríamos las conocidas como teorías del *appraisal* (o evaluación) como aquellos modelos que de forma específica se ocuparían de estudiar el conjunto de criterios estables relativamente molecularizados^[29] bajo

28 A este respecto, cabría referirse a los experimentos ya clásicos sobre este doble componente –*arousal* y *appraisal*– que llevan a cabo estos autores con la adrenalina y los placebos en diferentes situaciones.

29 Estos criterios incluirían elementos como la novedad o familiaridad de los objetos o eventos; su placer

las cuales consideran que tiene lugar esa interpretación. Asumirían por tanto que la evaluación se trata de un proceso transaccional referido tanto a determinados aspectos del ambiente como a las capacidades del individuo –dando lugar a distintas familias de estudio^[30]–, además de ser el elemento clave que explica el curso que adoptan las emociones haciéndolas fenomenológicamente disímiles en virtud de esa interpretación del evento considerado desencadenante; esta asunción les permitiría explicar las diferencias individuales que se dan en respuesta a situaciones que se presuponen iguales, al tiempo que poder identificar la estructura elemental de ese mismo proceso evaluativo (Smith y Kirby, 2001).

Sin embargo, a pesar de que el cognitivismo introduce a través de las teorías del *appraisal* la idea de la evaluación como un proceso permeable a cierto diálogo con el ambiente, se observa no obstante cómo su forma explicativa continúa basculando sobre asunciones de corte universalista en las que, de alguna manera, tenemos la sensación de seguir escuchando el eco del idealismo en que se apoya, en la creencia en el despliegue teleonómico de las funciones y sus significados. Sensación que se sustenta en su defensa de ciertos criterios de evaluación como procesos mecánicos y estables, presuponiendo una causalidad nomológica perfecta entre ciertos precedentes y los efectos que originan a manera –válganos el símil industrial- de una cadena de montaje psicológica que

intrínseco o su displacer; su significado para las necesidades o metas del sujeto; sus causas percibidas (yo, otra persona, las circunstancias); las habilidades del individuo, o el poder de influir o afrontar las consecuencias de los eventos (*coping*), incluyendo el nivel de incertidumbre; y la compatibilidad del evento con los estándares, normas o valores sociales o personales.

30 En concreto son cuatro: 1) sobre los criterios (las personas utilizamos un conjunto fijo de dimensiones o criterios para evaluar el significado de los acontecimientos que nos suceden: relevancia, novedad, capacidades de afrontamiento, etc.); 2) sobre las atribuciones (se centran en la naturaleza de las atribuciones causales (internas vs. externas) que están involucradas en la valoración que antecede a la emoción); 3) sobre los temas (cada emoción se caracteriza por un significado específico que resume el significado general que se deriva de la configuración de los distintos componentes moleculares de la valoración (criterios de valoración) y constituyen los *núcleos temáticos relacionados para cada emoción*); 4) sobre el significado (interesadas en identificar qué representaciones cognitivas diferencian una emoción de otra; es decir, intentar caracterizar las diferencias entre las emociones de acuerdo con las diferentes clases de cogniciones que consideran responsables de ellas. Ortony, Clore y Collins (1988) hablan de estructuras de valoración: en los elementos de tal estructura (metas, normas y actitudes) es donde radicaría el origen de los aspectos cuantitativos de la valoración de aspectos significativos para las emociones.

siempre debe guardar una misma secuencia de procedimientos, sin efectos sustantivos de recursividad sobre el proceso, perpetuamente ordenados en un tiempo rectilíneo, unidireccional, que camina inexorablemente dentro de la forma lógica de la causación que va de los antecedentes a sus consecuencias, pero que sin embargo sostiene al mismo tiempo, paradójicamente, que estos procesos no son extrapolables de un sujeto al resto^[31]. La imagen que ofrece el cognitivismo de la emoción es por tanto la de un fenómeno bien definido y acabado que pende metafísicamente por encima de los individuos, los cuáles ejecutan sus esquemas de acción de manera solipsista, al margen del comportamiento que exhiben los otros agentes sociales.

3. La aproximación socio-constructivista. La emoción como síndrome y metáfora.

Si como venimos insistiendo desde el principio de este capítulo, la experiencia emocional es siempre experiencia de la situación (Frijda, 1986), la consecuencia última de ello es que ésta no puede tener, en nuestra opinión, ninguna identidad natural, es decir, ningún plan de antemano ni en su realización, ni en su forma, ni por lo tanto en el contenido y significación que se la asigne.

De este modo recalamos, puesto que así hemos dispuesto nuestros argumentos para ello, en una tercera vía que precisamente trata de comprender las emociones como elementos indivisibles de las estructuras de significación cultural (Mesquita y Leu, 2007; Russell, 1994); es decir, como un conjunto de estados interpersonales –más que intrapersonales– en donde el individuo identificaría “lo que siente” sobre la base de ciertos guiones de actuación social accesibles en ese momento, llegando a formarse no obstante representaciones que se presuponen muy heterogéneas entre sí^[32], aunque encarnadas bajo la forma común que les proporciona la lógica cultural

31 Si los hechos son entidades objetivas y los procesos evaluativos son patrones estables, ¿cómo es posible entonces que haya diferencias individuales?

32 Tanto entre las distintas personas, pero también para el mismo sujeto en distintos momentos.

y las categorías lingüísticas disponibles, haciendo sus sentimientos inteligibles, y por tanto comunicables, para los demás, pero también para sí mismo. Las emociones actuarían así como la articulación social de los símbolos en los que están representados los afectos subjetivos. En este sentido, luego discutiremos si estás son un símbolo o el propio referente, ya que desde nuestro punto de vista, no se puede mantener que el afecto es algo separado de su representación, dado que solo se puede conocer a través del símbolo que satura su imagen.

Esta perspectiva estaría entonces en condiciones de explicar cómo se forman los criterios de interpretación desde la cultura en un doble plano meta-analítico –en referencia tanto a los rasgos socialmente relevantes que se postulan como necesarios para la evaluación, pero también con respecto a los motivos por los que una determinada teoría de la naturaleza humana defendería que esos elementos y no otros son los significativos-, sin desatender tampoco qué formas –siempre personales- adoptaría este proceso a nivel individual. En síntesis, lleva a sus últimas consecuencias la idea de interpretación como el eje que sustenta el entendimiento situado de los procesos emocionales. Donde la investigación del *appraisal* se había detenido en los significados específicos que causan o caracterizan las diferentes emociones, esta perspectiva se ocupa de examinar, en un nivel de recursividad superior, los propios principios operativos por los cuales los individuos –tanto los investigadores como sus sujetos de estudio- llegan a esos mismos significados (Parkinson, 1997; Scherer, 1984).

Es por ello que a esta tradición se la conoce como socio-constructivista (Averill, 1980; Keltner y Haidt, 2001), puesto que enfatiza ese doble nivel de edificación de las emociones –como constructo social, pero también como “improvisación” (Averill, 1980), es decir, como un fenómeno que se constituye de nuevo cada vez para fijar sus circunstancias específicas acordes a la situación- sin necesidad de recurrir a las consideraciones vinculadas a la herencia genética o los patrones estables de evaluación.

Nuestra propuesta resulta así de la alianza entre el socio-construccionismo y la Historia, pues entendemos que ambos niveles de análisis no se pueden desvincular

por los motivos que venimos discutiendo hasta el momento. Esta génesis social de la significación aspira por tanto a repensar los vínculos orgánico-funcionales de la emoción que tradicionalmente se habían considerado discontinuos en la Psicología –sus aspectos neurofisiológicos, conductuales o expresivos, y fenomenológicos–; autonomía motivada en buena medida por el dualismo cartesiano.

Como discutiremos, el problema del *locus* de las emociones se comprende entonces como un fenómeno distribuido en el interior de una estructura de la actividad como pudiera ser el modelo mediacional de Engeström (1999) o la péntada dramática de Burke (1969), encontrándose presente tanto en el individuo (como entidad actante y organismo bio-psíquico), en su objeto o carácter propositivo (la intencionalidad), en los signos y artefactos mediadores para realizar la acción de los que éste dispone y se le permite emplear en ese momento, así como en el escenario compuesto por reglas pautadas de interacción y significado de la que participan los otros agentes sociales.

Las emociones se podrían caracterizar así por su forma polisémica susceptible de encarnarse bajo la forma de representaciones enactivas tales como creencias, juicios, actitudes, deseos, etc., orientadas por los sistemas culturales de una sociedad como el conjunto de mediadores para comunicar, monitorizar y ajustar nuestra posición en ese mundo convencionalizado. Se entenderían entonces como códigos sociales de interacción extremadamente complejos resultando ser un aspecto básico de la vida cultural formada por la navegación de los individuos a través de las diversas matrices de las relaciones humanas (Reddy, 2001). Una concepción en donde nuestra capacidad de experimentar la afectividad sería contingente por tanto con el aprendizaje de los marcos de sentido en términos de normas y principios explicativos de la acción social y el contexto lingüístico que suministran las bases para la interpretación de los acontecimientos, la organización de las respuestas y consecuentemente los modos de regulación de la conducta (Rosaldo, 1984).

Pero el hecho de que se enfatice el ámbito de las emociones como un fenómeno preponderante en el seno de las antropologías a las que nos venimos refiriendo

(cristianas occidentales), no debe llevar al lector a colegir que, subrepticamente, se defiende su transversalidad más allá de esos márgenes; sólo apuntamos que se tratan de fenómenos complejos de interacción que se han ido haciendo paulatinamente relevantes para la vida social en el seno de esas cosmovisiones. Por tanto, en donde los cognitivistas hablarían de “secuencias estructuradas de procesamiento”, el enfoque socio-constructivista ve “escenarios” culturales de actividad en donde queda circunscrita la dramaturgia de las funciones mentales.

En este sentido nuestra explicación no trataría por tanto, como ya hemos discutido en varias ocasiones, de sustituir un determinismo orgánico, por otro sociológico o cultural. Sólo apunto el hecho de que el afecto, como símbolo convencionalizado para la comunicación, recibe su significado como medio para hablar del sentido intensional^[33] de los estados subjetivos del individuo, pero del que sin embargo no hay que olvidar que tal sentido se ha definido desde la cultura y se fortalece o sanciona desde la sociedad (Markus y Kitayama, 1991; Marcus *et al.*, 1997). Si los otros forman parte del *script* de las emociones y ayudan por tanto a desarrollar el propio repertorio emocional, este enfoque reconoce entonces que, a pesar de que los individuos edifican sus propios marcos de sentido a partir de los elementos de la cultura objetiva, analíticamente sería imposible distinguir entre lo que una persona está sintiendo de lo que otros sienten, reconociendo entonces que los intentos de estudiar las emociones exclusivamente a nivel individual están obligados a distorsionar y simplificar el flujo cotidiano, comunitario, de la vida afectiva (Harré, 1986).

Como vemos, el construccionismo difiere así de las otras aproximaciones que hemos presentado en asuntos centrales. Por ejemplo con respecto a la idea de las categorías. Mientras que en el biologicismo y el cognitivismo los términos afectivos como “alegría” o “miedo” estaban bien delimitados como supuesta expresión de su

33 En filosofía del lenguaje, semiótica y otras disciplinas que estudian el significado, la intensión de un constructo lingüístico hace referencia al concepto que dicho constructo pretende provocar en el pensamiento de alguien, mientras que su opuesto, la extensión, se referiría a la referencia objetual externa de la expresión lingüística. Por ejemplo, mientras que los predicados “Papa” y “Obispo de Roma” compartirían la misma extensión (se refieren a la misma persona), su significado, su intensión, no sería la misma.

unidad interna, en el socio-construccionismo sin embargo no pueden llegar a definirse desde la necesidad o suficiencia de sus características, apelando por el contrario a la idea de que la acción de categorizar es una relación de semejanza que se da entre los componentes observados y su representación mental como un criterio establecido externamente fruto de una convención cultural y no de un mecanismo interior que los vincula en una unidad orgánica (Russell, 2003).

Por otro lado, comentábamos que en los otros modelos las variaciones entre los acontecimientos precipitantes y las emociones se daban bajo una cierta causalidad nomológica y lineal. Parecería así que cada emoción sólo pudiera concurrir a través de ciertas causas específicas que avalasen la co-variación de sus elementos constitutivos, siendo sus valores perfectamente predecibles por tanto. En el constructivismo sin embargo, los componentes no tienen una causa común, estando más bien disociados, apareciendo solos o en muy diversas combinaciones, únicamente pudiendo defenderse con fines didácticos la idea de un “episodio emocional” como una secuencia modelizada de los acontecimientos en una narración, como más tarde veremos.

El hecho de que ninguno de sus componentes se postule como necesario para que la emoción se produzca, nos lleva a pensarla como un síndrome (Averill, 1980), es decir, como un conjunto de respuestas cuya estructura rizomática y naturaleza politética^[34] no privilegiaría ningún rasgo sobre los demás formando una unidad coherente definida solamente por la lógica que los articula, por la meta u objeto al que se dirigen. Esto nos lleva a la idea de que, contrariamente a los modelos tradicionales donde los componentes se justificaban por la emoción como un efecto *a posteriori*, en el construccionismo estos elementos, aunque deben tener cierta influencia los unos sobre los otros, no pueden ser ordenados en una secuencia invariante. Se concluye por tanto que no existe la necesidad de postular un mecanismo que anude a todos los componentes cada vez (Scherer, 1999). La coherencia de los episodios emocionales no depende por tanto de una estructura orgánica, sino de una selección externa de

34 Un grupo que no puede definirse sobre la base de un único rasgo singular, sino sobre una combinación de rasgos.

ciertos casos hecha por un observador sobre el criterio de su semejanza con lo que éste postula que es un proceso emocional coherente que vehicula numerosos componentes; componentes que de suyo se presentan combinados de múltiples maneras.

Desde este punto de vista, sólo podríamos pensar y definir la emoción en un sentido muy amplio como un fenómeno psicofisiológico de raíz cultural y constitución multifacética cuya función sería de la de permitir al individuo la adaptación contingente a ciertas demandas ambientales; es decir, como el nombre general que adoptarían las formas dinámicas de esa interacción organismo-contexto -formas provisionales que transformarían su gramática en orden a las transformaciones de los valores públicos-, dado su papel privilegiado en la monitorización tanto de los estados internos del organismo, como de las interacciones de éste con el ambiente (Ekman, 1992; Oatley y Jenkins, 1996; Tooby y Cosmides, 1990, 1992; Frijda, 2004).

Así mismo, definir la emoción como un proceso complejo nos permitiría hacer una mejor utilización del vocabulario técnico para referirnos a los diferentes aspectos que hemos establecido para su análisis –y que hemos tratado de mantener en nuestra exposición cuando definimos emoción, sentimiento y afecto-, evitando de esta forma la arbitrariedad de su empleo al margen de un criterio explícito de significación disciplinarmente fundamentado, que con demasiada frecuencia se ha tomado espontáneamente de su uso en el lenguaje cotidiano (Roseman, Wiest y Swartz, 1994; Russell 2003).

En cualquier caso, podemos concluir que esta “minimalista”, frágil e imprecisa forma de substantivación de los fenómenos psicológicos mediante definiciones genéricas no hace sino constatar su propia debilidad y falta de sentido frente a una ingente casuística que no obedece, o sólo lo hace de forma trivial, a concepciones omniabarcantes. Esta conclusión nos pone de nuevo en el camino de lo particular, en la explicación de las emociones como parte de una matriz situada de relaciones y significados que en cada época y lugar las colme de sentido involucrándolas en un discurso de y acerca de la realidad, dotándolas de fuerza moral y dirección (Lutz,

1990). Nuestra tesis tratará de ensayar un proyecto como este en los cuatro capítulos que siguen.

Por tanto, de acuerdo a la perspectiva constructivista que venimos presentando, en vez de seguir extendiendo la fútil controversia sobre los que es “una” emoción, camino que transita entre la oscuridad del lenguaje, sería más productivo en nuestra opinión empezar a estudiarlas a través de casos específicos que nos acerquen a la comprensión de las acciones situadas: dadas determinadas circunstancias, qué es lo que entiende una persona que instigue, inhiba o mantenga ciertos tipos de acciones. Labor, como ya dije, que la Historia de las mentalidades y la Sociología del conocimiento ya han iniciado con sus trabajos a cerca de la forma en que los cambios en el nivel de la sociedad tienen correlatos emocionales, no mediante la apelación a una teoría de carácter legaliforme, sino a través del análisis de las prácticas situadas que desvelan una cierta continuidad entre los significados públicos y los personales^[35].

Para los psicólogos, tan acostumbrados a formular teorías de amplio espectro para los procesos mentales, continúa siendo nuevo sin embargo pensar en hipótesis que expliquen las diferencias culturales que, como la chacona, postulen la estructura del cambio a través de ciertos elementos continuos, tomando la diversidad en los procesos regionales no como transformaciones espurias de una pretendida psicobiología general, sino como las especificaciones constitutivas del fenómeno.

Al ir más allá del marco psicobiológico donde tan largamente había permanecido, e incluir la preocupación relacional de sus aspectos sociales, comunicativos y culturales, la teoría de la emoción, ya lo dijimos, ha adquirido así una nueva relevancia en el seno de la teoría de la cultura considerándosela como parte de la misma. Desde este punto de vista, si el debate epistemológico actual de las Ciencias Sociales ha gravitado en torno a la idea del yo como una construcción social, entonces la historia de las

35 Algunos ejemplos clásicos serían los estudios de Norbert Elias (1990) y Huizinga (1979) sobre las restricciones emocionales en la Edad Media por medio de códigos sociales relativos al comportamiento en la familia, en la mesa, etc.

emociones (o mejor, de los afectos) debería entenderse, como dijimos al comienzo, como un elemento central de la propia historia de la subjetividad, al constatar cómo el sujeto moderno occidental ha ido adquiriendo una mayor densidad psicológica especialmente a partir de la sofisticación de su vida afectiva (Blanco, 2002).

Efectivamente, al dejar de considerar la afectividad desde la lógica del mecanicismo y vincularla al mundo de las intenciones como construcción semiótica que articula, en congruencia con otros estados mentales como los deseos, la voluntad o las creencias, el significado de los eventos con la acción sobre los mismos dentro de la arena cultural donde la subjetividad encuentra su desarrollo, las emociones empiezan a ocupar un lugar mucho más interesante y destacado en la comprensión del comportamiento dentro de esos dramas sociales, tanto pasados como presentes, en donde nuestra vida cobra sentido.

Los episodios emocionales y la forma dramática de la afectividad.

Los sentimientos no son sustancias que se puedan encontrar en nuestra sangre, sino en las prácticas sociales organizadas por las narraciones que las promulgan y cuentan. Su estructura por tanto es fruto de nuestras formas de entendimiento.

Michelle Rosaldo
(*Towards an Anthropology of self and feeling*)

Para que el suceso más trivial se convierta en una aventura, es necesario y suficiente con contarlo (...); el hombre es siempre un narrador de historias; vive rodeado de sus historias y de las ajenas, ve a través de ellas todo lo que le sucede; y trata de vivir su propia vida como si estuviera contando una historia.

Jean-Paul Sartre
(*La náusea*)

Desde este punto de vista, las emociones como acciones dramáticamente organizadas serían susceptibles de articularse analíticamente en torno al concepto de “episodio emocional” (Russel, 2003; Barret, 2006) entendido con una doble acepción. Por una parte, este término haría referencia en el plano fenomenológico a la (re)construcción de la forma narrativa que adopta el proceso emocional considerado como una secuencia ordenada de eventos mentales que es postulado –con mayor o menor margen de prescripción- en los modelos explicativos que la Psicología enuncia y conviene en llamar “una” emoción (representación de la representación). Por otro lado, el concepto se referiría también a la modelización social de las acciones emocionales organizadas en torno a una estructura de la actividad que implicara instancias tales como el propósito del agente, las mediaciones para la realización de ese objetivo, las normas sociales que regulan la expresión y el significado, etc.

En cualquier caso, estas dos maneras de entender el episodio emocional concurrirían a la hora de dispensar a la emoción una estructura narrativa –referida tanto al proceso interno como externo (el uno estaría inscrito en el otro: recordemos el doble nivel meta-analítico de la posición constructivista)- con un inicio, un desarrollo y una conclusión, considerada independientemente del resto de relaciones sintácticas que la concatenan al flujo continuo de la experiencia tanto fenomenológica como social. El episodio emocional representa por tanto una forma heurística de acotar y restringir parcialmente los límites de un evento afectivo como un nodo perteneciente al conjunto de la estructura operacional del agente –que aparece representado como un “yo” en la narración- y sus relaciones con el entorno a través de un relato, de una historia cuyos márgenes estarían bien acotados.

Historias con una presentación, nudo y desenlace, que como ya indicamos, se definirían no en virtud de determinados mecanismos internos, sino a partir de la coordinación de estas tres instancias narrativas las cuales armarían un argumento en el seno de una determinada estructura retórica que se define desde la observación externa.

Carácter narrativo este que, no por casualidad, satisfaría el tipo de explicaciones en tres fases propia –aunque no exclusiva- de los enunciados psicológicos. Su estructura, insistimos, es por tanto ideal, fruto de nuestras formas de organización y comprensión de la experiencia que se vierten deductivamente desde ciertos principios generales a la forma que adopta el conocimiento de lo concreto, a las maneras que tenemos de interrogar a la materia. Conforme a esto, cualquier ordenación que se proponga no podrá satisfacer nunca los parámetros de un canon - asumiendo no sólo que el proceso puede agotarse explicativamente en un modelo teórico sino que además éste tiene una ordenación invariable-, siendo siempre circunstancial, impostada, estando en todo caso al servicio de un determinado razonamiento que imponga una estructura al mundo de los hechos.

Como ya se ha sugerido, la idea del episodio emocional alcanzaría su coherencia desde una perspectiva constructivista en el marco de una representación de las emociones como procesos compuestos y altamente heterogéneos cuya unidad operativa sería explicativamente congruente a través del análisis de su significado y carácter intencional, aspectos susceptibles ambos de organizarse en torno a una gramática de los motivos^[36].

En este sentido, nuestro propósito en este apartado será el de discutir acerca de una serie de elementos o características que tomamos de los modelos teóricos de Frijda (2004), Russell (2003) y Scherer (2004) del episodio emocional – referidos tanto a estancias psicológicas como sociales. Lo cierto es que su límite será bastante difuso- que podrían resultar de interés para un análisis socio-constructivista, que permitan dar cuenta por una parte de las mediaciones culturales que el sujeto emplea para dar sentido a su propia experiencia (interacción descendente), pero también para entender cómo a partir de su propia actividad –en confluencia con la de los demás- se pueden ir constituyendo inversamente en un plano macrosocial los valores de la cultura objetiva (interacción ascendente). Elementos, huelga decir una vez más, cuyo ordenamiento en

36 La estructura de la actividad, proporciona el argumento en las instancias explicativas que propone para entender el sentido (intencionalidad) de la acción.

nuestra discusión no pretende instaurar ninguna disposición legal, sino tan solo una forma de articularlos siguiendo una lógica –que entendemos como externa a ellos- que los engaste en el esquema analítico de la actividad mediada.

Los elementos a los que nos referiremos en concreto serán la evaluación (*appraisal*), el afecto, el lenguaje y el ámbito general de la performatividad (actuación) considerados estos dos últimos como las formas mediadoras de construcción-expresión. Aspectos de la afectividad que podríamos considerar como aquellos donde con mayor fuerza transpiran y laten los modelos culturales^[37] como principios organizativos de la experiencia.

Experiencia entendida entonces como un proceso donde se articulan estos cuatro elementos –aunque, evidentemente, no solo- que dependiendo de la horquilla genética a la que nos estuviéramos refiriendo, sería susceptible de recibir diversas ordenaciones. Por ejemplo, desde el punto de vista de la adquisición de la competencia dentro de un modelo basado en la enactividad como es el vygotskiano (ley de la doble formación), deberíamos empezar refiriéndonos a la performatividad, es decir, a cómo la acción del sujeto (todavía no actuación) va adquiriendo su sentido en el seno de las prácticas sociales; de ahí, ese sentido realizado hasta entonces desde la disposición corporal, pasaría a condensarse semióticamente en los símbolos lingüísticos, formándose simultáneamente a través de éstos los afectos y las evaluaciones^[38].

Sin embargo, en esta ocasión nos referiremos a una secuencia microgenética donde la experiencia ya se encontraría estabilizada^[39], comenzando entonces por la performatividad, por lo que hace el sujeto y los efectos que provoca en la realidad, seguida por la evaluación de los mismos, la cual a su vez desembocaría en la formación

37 Son las estructuras culturales que pueblan el orbe social como fuentes simbólicas de recursos para la directividad (Mesquita y Albert, 2007).

38 Evidentemente, el proceso es mucho más denso. Sólo lo hemos simplificarlo como ejemplo de una ordenación posible.

39 Estabilización que respondería, como dijimos, a la naturaleza del síndrome y el carácter politético de sus componentes.

de un afecto que fenomenológicamente sería identificable bajo su expresión categorial en el lenguaje, comprendiendo el individuo el significado que para él tiene la situación, iniciando en consecuencia procesos regulativos otra vez desde la performatividad que desencadenarían nuevos ciclos del proceso en ajuste a la situación.

Aunque entendemos que nuestra explicación debería comenzar en la performatividad según lo que acabamos de decir –pues al agente siempre está involucrado en alguna acción con su entorno–, empezaremos no obstante refiriéndonos a la evaluación para ver, de manera muy simplificada, la secuencia que recogería un episodio emocional amparados en una estructura de la actividad que nos permita reflexionar y discutir algunos elementos que serán importantes para nuestro análisis posterior en los siguientes capítulos.

La evaluación. Construyendo la situación como predicado de la afectividad.

Un primer elemento en el que nos querríamos fijar del carácter constructivo del proceso emocional es el referido a la evaluación de los eventos que lo motivan, ya que podemos suponer que las emociones en tanto que procesos participantes en el ajuste al medio, deberán encontrarse en estrecha relación con el significado que de los mismos se forme el individuo (Scherer, 1999). Un significado que operativamente se definirá por un número de dimensiones o criterios que forman la propia estructura de la evaluación.

Por este motivo los teóricos del *appraisal*, ya lo dijimos, asumen que este es el elemento central de la emoción (Ellsworth y Scherer, 2003), pues el organismo anda constantemente explorando el ambiente en busca de algún cambio significativo en el mismo (novedad, relevancia, etc.) que acabe por generar determinados patrones multicomponentes de respuesta que restablezcan una cierta homeostasis tanto interna como externa. A este respecto las diferentes familias de estudio discreparían en su concepción acerca de la secuencia en la que se produce esa evaluación. Mientras

algunos sostendrían que los criterios de evaluación son procesados en paralelo o en una secuencia determinada por el contexto, otros asumirían un ciclo parcial (Ellsworth, 1991) o una serie completa fija en un proceso recursivo (Scherer, 1984, 2001).

En cualquier caso, el motivo de nuestro interés por la evaluación no estaría relacionado tanto con la secuencia en que ésta “supuestamente” se produce –aunque no podremos evitar tener que hacer algunas alusiones a la misma–, como por otro de los aspectos que implica y que, en general, los cognitivistas dan por supuesto. Nos referimos a la propia situación.

El interés sobre el evento resulta obvio si tomamos en cuenta que, desde nuestro punto de vista, la acción y sus propios componentes se constituyen y alcanzan su significado en el contexto en el que se producen. Lo que esta tesis plantea entonces es que debe darse un proceso de vinculación inclusiva que simultáneamente constituya tanto la situación como el agente, y cuya percepción fenomenológica se experimente como un todo contextual (Rosa, 2007a; Valsiner, 1998; Cole 1996).

En consecuencia, si defendemos que la realidad como hecho dado espontáneamente al margen de su observación no puede existir, deberemos pensar entonces que, no sólo la emoción, también el propio evento que la motiva es una construcción. Desde esta lógica, las diferencias individuales en cuanto a expectativas, deseos, necesidades, etc., no justificaría el presupuesto de que ante el “mismo” acontecimiento dos personas pudiesen reaccionar de forma divergente, como defienden los teóricos del *appraisal*. La cuestión de base estaría en no tener que suponer que se trata de un único e inmodificable evento, apuntando entonces al *self* como el marco subjetivo e idiosincrático sobre el que todo se juzga, en el que todo se confronta. No se trataría por tanto de evaluar un evento, sino un evento constituido en relación a una determinada posición del Yo de la que ya hablamos en el apartado sobre la agencialidad (Harré y Van Langenhove, 1999).

Así las cosas, este planteamiento nos obligaría, nuevamente, a rechazar una perspectiva realista del mundo y su significado, lo que algunos autores han convenido

en denominar “falacia ontológica” (Brockmeier y Harré, 2001), pues no podemos asumir el evento como un hecho “desinteresado” con un significado intrínseco que brota y circula autónomamente por la realidad “esperando” a ser apresado de la forma más fidedigna posible a través del lenguaje. Y es que, siguiendo a Bamberg (2009), podemos decir que “el mundo no se presenta en forma de eventos claramente delimitados. Son los individuos quienes utilizan distintos artefactos mediacionales para interpretar lo que, posteriormente, llamaremos eventos” (p.128).

Serían precisamente los modelos culturales, a los que nos venimos refiriendo desde el principio, quienes acometerían esa empresa de configurar la experiencia subjetiva y a través de los cuales se construiría el significado de los eventos en su misma interpretación, segmentándolos y extrayéndolos del continuo de la experiencia, al tiempo que configurándolos en una narración socialmente modelada (Brescó, 2009; Gergen 2001; Gergen y Gergen, 1984). Por tanto, desde este punto de vista debemos considerar los eventos como objetos simbólicos, como “construcciones a partir de ciertos sucesos que sólo adquieren su sentido en el seno de sistemas más amplios de comprensión del mundo” (Carretero, 2007, p.290), y como tales, objetos susceptibles de sufrir continuas alteraciones –construyéndolos y reconstruyéndolos– en su significado en función de los marcos de sentido en los que se inserten^[40].

En conclusión, si convenimos que las emociones tienen un carácter propositivo, es decir, requieren de un predicado que las dote de sentido (enfadado por, alegre de), entonces el objeto interpretado se convierte en un criterio muy importante para distinguir un estado afectivo de otro. La evaluación ha de considerarse por tanto como parte del proceso emocional, no como su mero antecedente. Así, en último término, como veremos, el evento actuará como signo de un afecto, el cual generará a su vez una serie de esquemas de acción determinados (Rosa, 2007b).

40 La constatación de este hecho es clave para la psicoterapia, entre otros muchos ámbitos de la Psicología, ya que la labor del terapeuta es mostrar a su cliente que los eventos no tienen una significación intrínseca, y que por lo tanto ésta puede ser alterada a la luz de nuevas narraciones alternativas a las que el sujeto se ha venido dando que no son adaptativas (Polkinghorne, 1988).

Al referirnos a la evaluación como el proceso donde se construye el significado del evento (Ellsworth y Scherer, 2003), intentaremos ahora ensayar mínimamente – hechas ya todas las salvedades oportunas sobre esta forma de proceder- una hipótesis alternativa al cognitivismo desde la lógica de la psicología discursiva que nos proporcione algunos elementos nuevos para la discusión.

Partimos, como ya hemos dicho, de la idea de que toda evaluación debe comenzar realizándose sobre la base de una matriz cultural de significados que el sujeto escoge de forma más o menos consciente para la interpretación^[41] (Harré y Van Langenhove, 1999). En este punto, cabría recurrir a las teorías del Yo dialógico (*Dialogical self*) (Hermans, 2001) donde la deliberación consciente se concebiría como una multitud de voces en diálogo (Bakhtin, 1981; Wertsch, 1991), es decir, como una diversidad de marcos de sentido culturales que pujarían dialécticamente entre sí para constituirse en cada caso como arena para la interpretación de la experiencia del sujeto. Sería mediante algún tipo de proceso de deliberación interna donde el individuo decidiera -de forma más o menos consciente- en función de las demandas específicas que son requeridas, qué posición del yo asumir frente a las virtualmente posibles, para saber qué está pasando y cómo actuar en consecuencia (Harré, 2004; Luczynski, 1997). Al ventriloquizar una voz determinada, el sujeto asumiría una determinada mirada ideológica teniendo entonces una visión particular del evento, y presentando en definitiva un marco de sentido cultural desde donde evaluar el mismo (Harré y Slocum, 2003).

Ya una vez establecido el posicionamiento para el *appraisal*, éste, pensamos, se realizaría en distintas etapas que se solapan, y que únicamente distinguimos como estrategia heurística. En primer lugar, ya lo hemos comentado, el objeto, en este caso considerado como un evento, debería construirse simbólicamente a través de las narrativas culturales propias del marco de significados ventriloquizado. De esta

41 Tendrán que darse una serie de signos ambientales que indiquen qué *ground* es el más propicio para la interpretación.

forma, el evento tendría unas propiedades y unas características determinadas por el posicionamiento para la interpretación.

Una vez construido, el evento deberá ponerse en relación al sujeto. Es decir, el sujeto deberá sentirse afectado por lo que entiende que es el significado del evento. Y es que necesariamente el *self*, además del contexto, siempre está implicado en la emoción, como ya vimos en la teoría de la agencialidad (Scherer, 2004).

Este hecho de evaluar el evento y la relación del mismo con el *self*, implicará construir un argumento que vincule a ambos. Este argumento se encontrará organizado en esquemas que a su vez se conectan con los contextos culturales y con las experiencias personales. En este sentido, es oportuno recurrir al concepto de *topos* (Anscombe y Ducrot, 1983) como el conjunto orgánico de valores sociales, estéticos y morales que componen los marcos de sentido y que son ventriloquizados por el sujeto para argumentar su propia experiencia. En último término, el *topos* explicaría cómo se articulan el marco general de significado elegido como posicionamiento del yo, con el caso particular del sujeto, lo mismo que dijimos cuando hablamos de la absorción de los sentidos culturales por parte del sujeto como fuente para la ordenación subjetiva de su experiencia.

Finalmente, tras todo este proceso de construcción del *appraisal*, los componentes de la emoción, suponemos, se irán definiendo en los distintos sistemas de respuesta (neuro-fisiológicos, cognitivos, motivacionales, etc.) valorando cualidades tales como sus futuras posibilidades, su relevancia para las metas propias, sus antecedentes causales, el afrontamiento potencial, el significado normativo, etc. (Scherer, 2001). La cuestión que se plantearía en este momento tendría que ver entonces con cómo esos diversos niveles de procesamiento podrían más o menos coordinarse formando algún tipo de unidad operativa que permitiera al organismo tener una representación de conjunto de su estado. El papel del afecto sería clave para entender este proceso.

El afecto como signo de “lo que está pasando”.

Decíamos antes que la emoción se podía entender bajo la metáfora del síndrome como una gama de materiales de muy diversa naturaleza, de componentes con funciones independientes formulados en códigos distintos que, sin embargo, se veían transitoriamente involucrados en una reacción adaptativa común debiendo quedar por tanto coordinados de alguna manera para poder constituir un cierto esquema o conjunto de esquemas conectados para la acción. La pregunta que cabría hacerse por tanto tendría que ver con cómo esos componentes tan heterogéneos pueden llegar a articularse de forma más o menos organizada.

Para Scherer (2004), dentro de su modelo de procesamiento componencial, el elemento que explicaría este proceso de acople sería el afecto entendido este, ya lo dijimos, como una representación de conjunto de todas las transformaciones producidas en los otros componentes por los distintos tipos de evaluación (cognitiva, pero también la reacción somática, la expresión motora, los elementos neuropsicológicos, etc.).

Parece razonable pensar que si la experiencia subjetiva sirve como monitorización del estado interno del sujeto, ésta necesitará integrar toda la información de los otros componentes y darles una unidad coherente mediante su traducción a un mismo código. El afecto tendría por tanto un estatuto especial dentro de la emoción ya que su función sería la de crear un signo personal –y dinámico– para el sujeto de cuál es el estado de su vida mental (signo) en relación a determinadas circunstancias del mundo exterior, o incluso en relación a otras de sus representaciones mentales (signo del signo). Operaría por tanto el enlace en un proceso atributivo entre lo que se entiende como las conexiones causales entre los eventos y el propio estado que se está experimentando, dejando un espacio inabarcable, obviamente, para las diferencias individuales, culturales y situacionales.

Con respecto a su naturaleza, Scherer opina que lo que convenimos en designar (en el presente) como afecto –la expresión consciente del significado subjetivo de la

emoción- sería sólo una pequeña parte del mismo. Para este autor el afecto constaría de tres áreas que sucesivamente se superpondrían al igual que en un diagrama de Ben.

En primer lugar, Scherer presupone que los cambios ocurridos en los diversos sistemas de evaluación deben quedar sincronizados en una representación que se origina en algún tipo de estructura monitora (en el sistema nervioso central). Proceso de integración este que en su opinión, ocurriría al margen de la conciencia.

Solapada parcialmente con esa actividad inconsciente, abría un área de esa representación central que ingresaría en la conciencia, constituyendo así, dice Scherer, las cualidades fenoménicas del afecto, los *qualia*, concepto que a continuación discutiremos. En ese momento, asegura éste, abría ya una unidad donde, a pesar de la naturaleza dinámica de los componentes, nuestra percepción subjetiva sería la de un todo de esa representación interna como consecuencia y efecto de algún tipo de clausura o cierre categorial.

Cierre e integración definitiva que según Scherer provendría del lenguaje en un tercer momento como resultado del solapamiento de éste con esa región del afecto que era consciente. Este último estadio representaría la verbalización y comunicación del sujeto de la experiencia de su afecto. Comunicación que haría uso de las metáforas, analogías y categorías emocionales de ese idioma y otros dispositivos pragmáticos disponibles para expresar esos *qualia* que de forma parcial son experimentados conscientemente. De esta forma, se entendería cómo la persona podría experimentar una emoción específica restringida por las categorías implicadas en los conceptos cotidianos que se encuentran en palabras como “ira”, “miedo”, “alegría”, etc. Esta tercera región sería por tanto, según Scherer, la que corresponde más directamente con lo que de forma cotidiana denominamos afecto.

Aunque en términos generales esta asunción del modelo de Scherer acerca del afecto como un fenómeno en tres fases podría ser útil, nos encamina de nuevo sin embargo al problema de los *qualia* y al estatuto ontológico de las representaciones mentales. La cuestión de fondo se situaría en la continuidad, o no, de la experiencia

a través de las palabras, de los signos. Como ya discutimos en el primer capítulo, desde nuestro punto de vista, el signo no sólo homogeniza y proporciona unidad a la experiencia –eliminando su heterogeneidad- haciéndola comunicable; también sería el medio mismo por el que ésta se constituye. A tenor de esto, cabría preguntarse si los afectos pueden existir al margen de los signos; es decir, si los *qualia* podrían ser autónomos – y en tal caso, cómo se podría saber de su existencia- al margen del construccionismo cultural.

Para teóricos como Scherer, el motivo de introducir los *qualia* se apoyaría en la creencia de que el afecto tiene un elemento subjetivo irreducible a los componentes de la creencia, el deseo, o el juicio emocional. Los *qualia* se considerarían entonces ontológicamente distintos, pudiendo únicamente ser “vagamente conocidos” a través de las disposiciones pragmáticas y metafóricas del lenguaje, resultando inaprensibles en su totalidad a través de la gramática y el análisis de las acciones. Serían un misterio incluso para su “portador”.

La tesis de los *qualia* requeriría entonces que éstos se entendieran como disposiciones necesarias de la supuesta identidad natural de una emoción cerradas estructuralmente al diálogo con el ambiente, acompasando una sensación subjetiva (el afecto) irreducible más allá de cualquier proceso de enculturación.

Desde un punto de vista socio-constructivista sin embargo, toda la problemática inherente a los *qualia* se resolvería rechazando tal noción por considerarla explicativamente innecesaria (Averill, 1980; Mesquita, 2003). El construccionismo postula que las emociones son constituidas por las instancias culturales de una comunidad humana no solo con respecto a su expresión en el lenguaje formal y en el comportamiento, sino también, precisamente por ello, en su forma fenomenológica a través de la gramaticalización del afecto. En este sentido el problema de los *qualia* se disiparía al considerar que el signo afectivo colma lo representado; la palabra es la cosa por la que está en tanto en cuanto no se podría objetivar de ninguna otra manera. Asumir lo contrario, supondría introducir la discontinuidad entre lo subjetivo y lo

objetivo, cosa que el socioconstruccionismo niega. En este sentido, Leventhal (1980) subraya que la distinción entre los afectos (lo que se siente) y su representación (los medios expresivos para comunicar lo que se siente) crearía un vacío injustificable en la explicación que nos obligaría a postular un dualismo metafísico similar al que introduce Descartes.

La expresión emocional, pues, modula y da forma al sentimiento. No se puede defender, al menos desde nuestra perspectiva, que el afecto es resultado de una unificación al margen de la semiótica que, obviamente, no se agota solamente en el lenguaje formal. Eso no impide que las diferencias individuales en el afecto se entiendan como la consecuencia del carácter intensional del signo en la construcción del objeto en la evaluación. Si una emoción depende de la conceptualización de un objeto bajo las descripciones extensionales que justifiquen la emoción, consecuentemente, esto proporcionará un margen considerable, tanto en la gama de símbolos/señales intensionales, como en los objetos a los que una emoción particular puede ser dirigida.

De esta forma, la discusión sobre los *qualia* nos adentra en el tema de los símbolos de la afectividad constituidos y expresados en la actuación. A este respecto, puesto que es el tema que acabamos de tratar, empezaremos refiriéndonos al lenguaje.

El lenguaje y la “substancia” de la experiencia afectiva.

La lengua no es la envoltura del pensamiento sino el pensamiento mismo.

Miguel de Unamuno

El hombre es un ser que se ha creado así mismo creando un lenguaje. Por la palabra, el hombre es una metáfora de sí mismo.

Octavio Paz
(*El arco y la lira*)

Los afectos no sólo se sienten. Además se expresan; no son únicamente movimientos internos susceptibles de actuar como signos para el propio individuo, sino también acciones comunicativas dirigidas “hacia fuera” como señales para los otros de las expectativas, propósitos, frustraciones, etc., que alguien alberga. Tienen por ello una incuestionable función declarativa tanto para uno mismo como para los demás. Porque, como venimos insistiendo, la subjetividad, desde nuestro punto de vista, es siempre un proceso intersubjetivo que se construye en tercera –e incluso en segunda- persona, al juzgarse uno mismo como otro para sí^[42].

En este mismo sentido, ya Aristóteles no duda en abordar el tema de las emociones en su tratado sobre la Retórica –y no en *De anima*, como uno cabría esperar– dado el carácter dúctil susceptible a su manipulación que éste advierte en aquellas, muy favorable entonces a los propósitos del orador de persuadir a su audiencia de determinadas cosas^[43] (2000).

Continuadores de la perspectiva aristotélica, una de las líneas de estudio que actualmente más han prosperado sobre la emoción, es la vinculada a su naturaleza discursiva (Lakoff, 1980) y sus aspectos históricos y antropológicos (Harré, 1986; Stearns y Stearns, 1985; Ibáñez, 1994). En esta dirección se encontrarían trabajos reseñables como los de Russell (2003), Wierzbicka (2008), Gibbs (2006), Greenwood (1992), Harré y Stearns (1995), u Hollander y Gordon (2006).

42 Conciencia es “contacto social con uno mismo” (Vygotsky, 1934/2001).

43 En la concepción filosófica de Aristóteles queda explícito que los juicios o cogniciones, concretamente las creencias sobre los acontecimientos, son elementos clave para comprender las emociones. Así, define la ira como *un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio* (Libro II, 1378a, p. 32).

Como reconocerían todos los constructivistas en distintos grados, estos autores parten de la idea del *self* como una instancia constituida en el nexo de los mundos personales y sociales, en donde los conceptos afectivos se entenderían entonces como parte de un código expresivo de la subjetividad que actuaría como una mediación con fines declarativos –aunque no sólo, como veremos- para formular intenciones, acciones y relaciones sociales.

En este sentido un primer núcleo de sus intereses en torno al binomio emoción-lenguaje trataría –ya dijimos- de problematizar y diferenciar estos dos ámbitos; es decir, si las emociones se pueden “localizar” en el lenguaje, o si a través del lenguaje se accede a las emociones (Harré y Finlay-Jones, 1986; Bax, 1986; Good et al., 1988).

A este respecto, el construccionismo radical concluiría que, en sentido estricto, no hablamos tanto de “afectos” como de vocabularios afectivos. Por decirlo de alguna manera, uno sólo se encontraría “dentro” lo que allí le han puesto. Sería el léxico por tanto el que “crearía” la emoción como una categoría de análisis psicológicamente relevante para hablar y dar cuenta de los estados internos. Como dijimos, el lenguaje no sólo permite estabilizar, objetivar y comunicar las emociones; también, y por lo mismo, las acaba constituyendo.

Como sostiene Gendlin (1997), el “continente de la sensación” que subyace en todo sentido, en el pensamiento y en toda expresión simbólica, no puede ser de naturaleza pre-lingüística^[44]; la sensación, incluyendo la afectividad, no puede ser distinta a la forma que le imprimen los signos que la expresan. Si tal cosa fuera posible, estaríamos incapacitados para tener un sentido de las expresiones simbólicas como apropiadas o inapropiadas para desarrollar el sentido de la situación^[45].

44 Cabría añadir todo un conjunto de fenómenos, como los gestos, o las expresiones faciales, que genéticamente serían anteriores al dominio formal del lenguaje.

45 La variedad en la experiencia emocional se podría entender entonces como las relaciones de ajuste-desajuste entre los signos internos y las significaciones subjetivas, con las formas comunicativas culturalmente canónicas.

Wittgenstein (1953/2008) por su parte concluye que la manera de conocer nuestros propios afectos nunca se realizaría directamente, sino siempre a través de un recorrido epistémico que transitaría por la mediación del lenguaje. No se podría decir pues, que la emoción es tanto una descripción personal de las sensaciones e impresiones que nos causa el mundo, como una expresión que sintetiza un estado de cosas frente a la realidad. En sentido estricto no hablaríamos entonces de una descripción de los estados internos sino de una expresión de los mismos constituidos en la misma declaración.

En este mismo sentido, Lyons (1985) afirma que las emociones no serían otra cosa que modelos funcionales expresados lingüísticamente, resultando muy difícil imaginar cómo alguien podría vivir en sociedad sin hacer uso de ellos. Articuladas así bajo las restricciones lógicas del lenguaje y la gramática junto con el despliegue de todo un conjunto de elementos pragmáticos y prosódicos, el propósito conferido a las emociones, además de revelar las opiniones personales de uno, podría encontrarse en una finalidad persuasiva, en la línea que apuntó Aristóteles, a través del mismo uso de esos códigos en tanto que admitirían el engaño y la mentira como formas socialmente aceptadas de convencer a los otros de la legitimidad de las reacciones emocionales de uno, influyendo en consecuencia sobre su comportamiento. Como vemos, las emociones no solo representan discursivamente el esfuerzo por parte del interlocutor de describir sus estados internos. También tienen la función de constituir y modificar la realidad intersubjetiva y personal.

A este respecto, resulta interesante considerar la teoría de los actos del habla de Austin tomando a la emoción como parte del lenguaje. En su libro póstumo *How to Do Things with Words* de 1962, Austin formuló una de las primeras hipótesis pragmáticas en filosofía del lenguaje al tildar de “falacia descriptiva” la idea de que los enunciados lingüísticos únicamente podían tener la función descriptiva, locutiva, de manifestar la situación en la que se encontraba determinado estado de cosas. Según dice, durante mucho tiempo el único fin de las emisiones lingüísticas parecía haber

sido la de constatar los hechos. En razón de ello, éstas solo podían ser verdaderas o falsas.

Sin embargo, Austin afirma que no todo enunciado se puede circunscribir a esta elección. Si una emisión lingüística es cualquier cosa que se diga empleando el lenguaje, entonces la función locutiva de los actos del habla tendrá que ser considerada sólo como uno de sus posibles usos. En concreto, Austin plantea tres tipos; además del locutivo, cabría destacar el que denomina acto perlocutivo, como aquel que habla de los efectos o consecuencias en la realidad que producen los actos elocutivos (es la acción que se realiza al decir algo).

En este sentido, no es difícil constatar que hay declaraciones lingüísticas que sin embargo no son también descriptivas, sino que tienen una función performativa ya que se tratan de expresiones que la gente emplea para lograr determinadas metas y no para describir algo (un buen ejemplo serían las formas imperativas: “cierra la puerta”, “saca al perro”). De acuerdo con Austin, el acto elocutivo tendría lugar en la medida en que la enunciación constituye, por sí misma, cierta acción, entendida como la transformación de las relaciones entre los interlocutores o con los referentes (Austin, 1962/1976) (un ejemplo recurrente sería el de decir “lo prometo” o “sí, quiero” en una ceremonia matrimonial, donde al mismo tiempo que se está hablando, estaríamos constituyendo el acto y modificando a su vez la situación). Para decirlo de manera contundente, la performatividad transforma la realidad. Las palabras relacionadas con las emociones realmente están diseñadas para producir afectos.

Basándose en la definición de Austin de la perlocución, Reddy (2001) sostiene que los enunciados emocionales (del tipo “estoy triste”) tendrían simultáneamente una función no sólo descriptiva de cómo me siento, sino también relacional (al fijar las condiciones para la interacción con los otros), auto-exploratoria (discrimino el significado del afecto subjetivo. Estoy triste, pero no enfadado), así como un efecto modificador (al decantarme por una opción –triste en vez de enfadado- estoy

reafirmando una posición del yo entre las posibles, modificando mi cadena de objetivos y mis relaciones con ella)^[46].

Según esto, Edwards (2001) concluye que “la psicología de la emoción debería convertirse entonces en el estudio de cómo se utilizan y se hacen relevantes los términos emocionales en el discurso cotidiano con el fin de establecer, modificar, etc., las relaciones humanas” (pp. 283). En este mismo sentido –lo veremos a continuación-, Harré y Parrot (1996) consideran que la etiqueta emocional no sólo encierra un significado afectivo, sino que también contendría la información de un escenario para una situación dada que demandara tal estado.

Con esta última afirmación, parece que la idea de la performatividad se puede extender más allá del lenguaje formal para referirse al conjunto de procedimientos que un individuo emplea no solo en el enunciado mismo, sino en el modo en cómo lo enuncia (Green, 1970). Al fin y al cabo, según el concepto de Judith Butler (1993), para que una emoción se entienda como parte de los procesos de interacción social, no sólo debe ser meramente declarativa, sino una *performance* completa. A este aspecto nos referiremos a continuación.

46 En el caso de la mentira, el proceso exigiría un bucle más en la reflexividad.

La performatividad y el carácter teatral de las emociones.

El mundo es sólo un teatro donde cada cual ha de representar su papel.

William Shakespeare
(*El mercader de Venecia*)

Anteriormente, decíamos con Frijda (1986) que la experiencia afectiva era siempre experiencia (social) de la situación. Este corolario trataba de subrayar que la identificación y comprensión de las propias emociones no respondía tanto a una supuesta experimentación consciente de las cualidades irreducibles de los afectos (*qualia*) o a otros procesos introspectivos, como al conocimiento de la circunstancia que envolvía al individuo. Esto es: las emociones se entenderían como funciones sintácticas, como fenómenos relacionales y no como “cosas”. Éstas no sólo nos hacen sentir de determinada manera en relación a algún acontecimiento; también y principalmente nos hacen sentir como “haciendo” algo (Frijda, *Ibíd.*). Tienen por tanto, como ya vimos en los actos perlocutivos del habla, un componente estratégico ineludible que sin duda juega un papel decisivo en nuestras formas de acción.

En este sentido, para Catherine Lutz y Geoffrey M. White (1986), “las emociones son un lenguaje primordial para definir y negociar las relaciones sociales individuales con un fin moral” (pp. 415). La afectividad juega por tanto un papel clave en los entornos comunitarios en los que el agente está constantemente obligado a tomar una serie de elecciones que lo orienten a través de diversos escenarios culturales, distinguiendo lo útil de lo inútil, el dolor del placer, el bien del mal (nos referiremos a este aspecto cuando hablemos de los procesos de regulación).

Según Judith Butler (1993), uno de los autores más destacados de esta aproximación, cabría por tanto recuperar de nuevo la idea de performatividad^[47], vinculada ahora no exclusivamente al discurso lingüístico – perspectiva de la que se reconoce deudora en los trabajos de Austin que ya vimos-, sino a la totalidad de la acción como discurso. Una perspectiva esta de la acción que no tendría dificultades para identificarse con el estatuto retórico y comunicativo del lenguaje formal, para entenderse también como una práctica discursiva ejercida desde la corporeidad, que como la lingüística, también implicaría la producción de efectos y consecuencia en los afectos, pensamientos o acciones no sólo de uno mismo, sino también de los demás.

Analíticamente, sin embargo, los actos performativos no lingüísticos, se entenderían como constitutivos de estos últimos. En este sentido, Butler recurre a la teoría de la iterabilidad de Derrida para explicar cómo la estabilización de tales actos –si bien abiertos a constantes transformaciones y redefiniciones en consonancia con la continua evolución de los discursos sobre los mismos (lo que daría lugar al cambio histórico)- alcanzaría no obstante un estatuto de naturalidad en las sociedades durante cierto tiempo (meses, años, siglos) como resultado de su ejecución repetida en una secuencia que se iría progresivamente solidificando, haciéndose canónica en las interacciones sociales cotidianas. Sería importante comprender entonces que “la performatividad no es un acto único sino una repetición y un ritual que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto del cuerpo” (Butler, 1993, pp. 15). Así, “la performatividad no puede ser entendida fuera de un proceso de iterabilidad, una regulada y limitada repetición de normas. (...) Esta iterabilidad implica que la performance no es un acto, o evento, singular, sino que es una producción ritualizada” (Butler, 1993, pp. 95).

47 El concepto de performatividad, que podríamos traducir como actuación, hace referencia a que los actos del habla, y en definitiva toda actuación humana, no son ejercicios libres y únicos, expresión de la voluntad individual de una persona, sino que más bien son acciones repetidas y reconocidas por la tradición o por convención social. Así, aunque el acto del habla parezca único y original en el momento en el que se pronuncia, en realidad es una repetición autorizada, una cita que depende del contexto en el que se produce. Así pues, según Butler, las expresiones performativas remiten siempre a una convención, a un patrón de comportamiento autorizado que permite que las palabras y las acciones tengan el poder de transformar la realidad.

A su vez, los efectos de los actos performativos, que alcanzarían un orden estructural condensado en un *script* de actividades protocolizadas transformando la realidad como consecuencia de su misma ejecución (Butler, 1997), implicarían al mismo tiempo la necesidad de construir en el lenguaje formal una serie de conceptos emocionales particulares que pudieran expresar el significado de ese *script* (metas, acciones instrumentales, contextos donde emplearlo) en situaciones consideradas culturalmente relevantes (Harré y Parrot, 1996).

Como vemos, en la interpretación de Butler, la performatividad se entendería como el proceso que impulsa y sustenta la estabilización de la experiencia gracias a un proceso de iterabilidad o de repetición sometida a ciertas normas. Como decíamos, el género de la actuación es creado así a través de la *performance*, sugiriendo entonces que no se trata de una identidad fija determinada por una serie de actos diferentes, sino más bien una identidad constituida a lo largo del tiempo y del espacio a través de una iteración estilizada de actos susceptibles en cualquier momento, no obstante, de alterar su significado (Butler, 1993). Del mismo modo, las emociones irían cambiando en el lenguaje natural y espontáneo de la vida cotidiana desvaneciéndose algunas y surgiendo nuevos términos en la arena discursiva, gracias a la *performance*, al tiempo que nuevos ámbitos para su experimentación se irían produciendo.

Como resulta evidente, al margen de otros regímenes metafóricos (computacionales, energéticos, mecánicos), esta visión de las emociones como acciones dramáticas cobraría todo su sentido dentro de la imagen de la vida considerada como un teatro, es decir, la idea de que la acción humana transcurriría en una serie de escenarios donde la gente interactúa, en donde las acciones de unos sirven como objeto para las subsiguientes acciones de los otros, etc. (Sarbin, 1986). Al fin y al cabo, tal vez la historia del pensamiento no sea más que “la historia de unas cuantas metáforas” (Borges, 1960/1985).

En el mismo sentido, Hochschild (1983) apurando la imagen dramática, entendería que tal representación teatralizada de actos interpretados frente a un público

debería ejecutarse teniendo en cuenta ciertas reglas preestablecidas constituidas en la iteración, esto es, las “reglas del sentimiento” y las “reglas de visualización” emocionales que las personas deben seguir, y el “trabajo emocional” o “gestión emocional” que deben llevar a cabo con el fin de asegurarse de que sus afectos personales se ajustan a las secuencias de comandos emocionales de la sociedad. Habría normas expresivas para la realización esperada de los emociones, pero desde luego también habría normas constitutivas de lo que realmente se debería estar sintiendo “en el interior”. La vida afectiva estaría así regulada tanto por la forma en que evaluamos nuestros propios sentimientos, por cómo los demás nos evalúan.

Por su parte, Sarbin (1986), entiende que cabría considerar dos tipos de acciones dramatúrgicas en la afectividad cuya distinción se basaría en la atribución de su autoría. Habría un primer grupo denominado “actos dramatúrgicos” (*dramaturgic acts*) en los que el actor-agente podría “improvisar”, esto es, hacer uso de un comportamiento estratégico —dentro del margen de libertad que éste tuviera dentro del orden canónico— de las impresiones que crea en los demás actores mediante el uso de “máscaras”, y otra serie de procedimientos para producir una creencia falsa o un ocultamiento de información sobre su verdadero sentir. El agente desarrollaría este tipo de *scripts* de interacción estratégica a medida que su interacción con otros actores fuera más frecuente siendo capaz de formarse representaciones ajustadas de sus estados mentales, pudiendo, no obstante, modificar la secuencia de sus comandos según la ocasión lo requiriese. Es por tanto actor pero también guionista de su propio papel.

Por otra parte, estarían los “actos dramatísticos” (*dramatistic acts*) los cuales serían empleados por el agente de forma simultánea a los dramatúrgicos. La autoría de estos, sin embargo, sería diferente y nada fácil de reconstruir. En rigor no pertenecerían a nadie, pero serían de todos los miembros de la comunidad. Podríamos entenderlos como los guiones públicos que se han gestado a lo largo del tiempo como fruto de la confluencia de muy diversas áreas de prácticas que han acabado ingresando en el patrimonio público de los significados. No se enseñan ni se aprenden por tanto de una manera sistemática, explícita; las tramas y valores de estas historias son absorbidas

como parte del propio proceso de enculturación de una determinada sociedad. No obstante, al igual que las acciones dramatúrgicas, éstas se acaban organizando en torno a patrones o roles reconocibles -fruto de la iteración- compuestos de juicios, intenciones y acciones que van apareciendo de forma simultánea y estabilizan su comunicación^[48] dando lugar a su identificación como estados afectivos. Implicarían por tanto una vez más que el actor que performa dramáticamente las emociones conozca las “reglas del sentimiento” (contextos que determinan si deben aparecer o no y en qué modo deben hacerlo), referidas tanto a la situación^[49], como al individuo^[50], que ayuden a éste a

48 Abarcarían aspectos tales como expresiones, gestos, palabras, elementos prosódicos y pragmáticos.

49 El tipo de reglas (Sarbin, 1986; Frijda, 2004):

Constitutiva: son las reglas básicas del rol emocional (una persona no puede estar orgulloso de la luna. Esto es porque hay una incapacidad biológica para ello. más bien, para estar orgullosos de algo, cuya existencia no está conectado con el yo ni remotamente o por asociación, viola una de las reglas constitutivas de esta emoción)

Regulativa: no determinan el tipo de rol, pero influyen en la manera en las reglas constitutivas (También hay reglas que regulan cuánto orgullo debería experimentar y expresar. Violar una regla regulativa no invalida la emoción como un caso de orgullo, pero puede hacer que éste sea “pecaminoso” o “inmoral”).

Heurística: determinan la estrategia a emplear en la representación del rol (con respecto al orgullo, el truco es estar orgullosos sin resultar presumidos, arrogantes, pomposos y engreídos, pero también sin ponerse una máscara falsa de humildad. Existen heurísticos para el orgullo, y de todos los indicios, que requiere ser experto)

50 Reglas según los tipos de ámbito o alcance: se pueden distinguir en función de si pertenecen a 1) la evaluación de un objeto emocional (reglas de evaluación); 2) la organización de las respuestas (reglas de comportamiento); 3) el curso temporal y las consecuencias de la emoción (reglas del pronóstico); 4) la conexión entre la incitación, las respuestas, y el *self* de uno (reglas de atribución).

Reglas de evaluación: la manera en que la situación se percibe y se evalúa. Cada emoción e caracteriza por su propio conjunto de evaluaciones. Las evaluaciones determinan lo que algunas veces se ha llamado el objeto intencional de la emoción (el objetivo de la ira es la venganza por el mal cometido: del amor, es la unión con la persona amada). El objeto intencional, debe enfatizarse, es parte del síndrome emocional, no una causa de un episodio particular.

Reglas de comportamiento: se refieren a la manera en que se organiza y expresa (incluye tanto respuesta fisiológica como experiencia subjetiva).

Reglas del pronóstico: se refieren al curso temporal y la progresión de un episodio emocional. Si el tiempo apropiado de una emoción se transgrede, entonces la autenticidad de la emoción puede cuestionarse o buscar motivos subyacentes.

identificar el tipo de emoción que debe sentir a través de una serie de argumentos y razones (ya hablamos de esto en la evaluación) que posibiliten el ajuste de su respuesta a la de los otros agentes implicados en la situación (es decir, las expectativas culturales que tiene el grupo respecto a esa emoción y su forma de expresarla) teniendo en cuenta una serie de condiciones que influyen en su representación o participación en los roles emocionales tales como la intensidad de su motivación, la experiencia previa en ese script, su capacidad, las características del propio contexto físico y social, etc. (Frijda, 2004).

En esta línea, De Sousa (1989) argumenta que el repertorio emocional de una persona -roles dramatísticos y dramatúrgicos- se aprende en el contexto de los “escenarios paradigmáticos” entendidos como los prototipos de los dramas sociales que revelan las estructuras argumentales que orientan la acción del sujeto y de los cuales puede hacer un uso más o menos autónomo. Una estructura argumental, ya lo dijimos, que se reflejaría a menudo en las imágenes y metáforas de los mitos culturales que dan forma a la lógica de su representación^[51].

Como vemos, contrariamente a esa visión tradicional que venimos discutiendo desde el comienzo que defendía el carácter irracional de las emociones, los roles dramatísticos y dramatúrgicos en los que éstas toman lugar, indica que siguen una lógica. La lógica de las propias narrativas que dictan el curso de acción de los participantes en el drama social bajo la forma de un argumento o trama de una historia, como esta que estamos presentando del episodio emocional.

Adoptar semejante perspectiva, en la que los actores –y los investigadores como parte de ellos- comprendieran que su performance es el resultado de sus propias

Reglas de atribución: posibilitan los medios para explicar o legitimar una emoción. Estas reglas van unidas a la evaluación del objeto, el comportamiento y el pronóstico en un todo significativo y se relaciona con la totalidad del *self*.

51 La lógica de la ira, por ejemplo, se refleja en su estructura argumental (dar vueltas, hablar alto, proferir insultos, apretar los puños, etc.).

intenciones, permitiría, pensamos, ofrecer una punto de vista que, abogando por el escrutinio de los motivos más que el de las causas, implicara el reconocimiento de una lógica específica de la acción humana formulada en el vocabulario de los propósitos, los valores, las creencias, etc., que no puede ser reducido a una lectura fisicalista. Mientras que la causalidad ofrecería más bien la idea de un modelo regulativo de control heterónomo, el lenguaje de las intenciones sin embargo apelaría al campo de una agencialidad distribuida y las motivaciones personales. En vez de preguntarse “¿qué me causó que me sintiera de determinada manera?”, pensar “¿Cuáles fueron “mis razones” para sentirme así? ¿Cómo he llegado a sentirme así?”. Las implicaciones de adoptar semejante perspectiva contribuirían a la identificación de cualquier episodio humano como un acto histórico, como un acto de significado que no puede desvincularse de su contexto.

Las comunidades emocionales como fuente de *scripts* para la regulación afectiva.

Sosteníamos que las emociones, según el argumento mediacional de la naturaleza humana que aquí venimos defendiendo, alcanzaban en virtud de los procesos iterativos de la performatividad, entre otras cosas, un estatuto intersubjetivo y supraindividual en las estructuras sociales y los símbolos culturales, que las hacían congruentes con los valores y prácticas de aquella comunidad humana en la que se vieran involucradas (Bruner, 2003). La afectividad por tanto se conformaría desde el nivel de la cultura, deviniendo normativa mediante los actos dramatísticos que dictan los vínculos adecuados entre las experiencias sociales y los estados emocionales, si bien esta dirección también admitiría una conceptualización que implicara la relación inversa, como ya dijimos^[52].

52 La conexión entre la estructura social y la emoción ha sido concebida de dos formas: como causa o como consecuencia. 1) La estructura social como causa de la emoción: las propiedades de la estructura social, que

Decíamos entonces que la cultura estructuraba a través suya un sistema moral, un sistema de valores, que constituía el criterio para la identidad individual. Y que dicha identidad se debía formar mediante una educación sentimental que permitiera que la formación subjetiva sobre los valores encontrara su acomodo en dicho sistema, proporcionándole al individuo un criterio personal, pero nacido de la estructura social, que le permitiera orientarse en torno a lo bueno, lo malo, lo feo, o lo bello, entre otros aspectos de la realidad (Broncano, 2001). De acuerdo a esto, el compromiso personal hacia esos valores solo arraigarían en la conciencia individual en tanto que se inocularan mediante una educación de los sentimientos como formas morales de la acción que en último término permitieran cultivar y desarrollar la voluntad como la forma de realizar la idea de libertad mediante las formas más adecuadas de la acción en los contextos prácticos situados.

Es en este estado de cosas en el que cobraría sentido hablar entonces de las estructuras culturales como principios organizativos de la experiencia emocional, ya que como vimos al hablar de la cultura, tenemos la necesidad perentoria de emplear categorías sociales que nos sirvan como matriz de significados para etiquetar la propia experiencia y saber cómo actuar en el mundo (Moscovici, 1984). El yo aparece entonces como un agente para la actuación moral en tanto que el comportamiento social siempre lo es por necesidad. Esos contenidos sobre los que uno se preocupa más, podemos decir que se incorporan al núcleo de ese yo como agencia para la actuación.

Es por ello que los modelos culturales prescriben las formas de ser y relacionarse con el entorno, actuando como los suministradores de esas leyes del sentimiento – entendido este como hábito en las formas de acción afectiva-, proporcionando esquemas y narraciones acerca de qué es un evento emocionalmente significativo (interviniendo por tanto en su constitución), qué tipo de emoción se ha de sentir, bajo qué circunstancias potenciarla o inhibirla, su forma de expresarse, la intensidad,

dimanan poder y estatus, son generadoras un rango de emociones (Kemper, 1981); 2) La estructura social como consecuencia de la emoción: durante el curso de las interacciones sociales, los actos dramáticos pueden ir generando nuevas reglas para las situaciones, en nuestro caso, reglas para “sentir”: sus metas, medios, etc.

movimientos y gestos corporales que la deben acompañar, etc., señalando en definitiva los eventos y problemas culturalmente relevantes, y motivando por ello determinados cursos de acción socialmente apropiados y efectivos^[53], que variarán de cultura a cultura según el núcleo de valores que vertebraliza la sociedad en cada caso (ver por ejemplo Abu-Lughod, 1986; Briggs, 1970; Kitayama y Markus, 1994). Son por decirlo así, siempre parte de ontologías regionales. No se pueden encontrar “grupos emocionales” que no sean, al mismo tiempo, comunidades de estilos y/o normas emocionales.

Los regímenes emocionales estarían sujetos, por tanto, más allá de sus variaciones, a dos constricciones conformes a los modelos culturales que los acogen (Shweder y Much, 1987): por una parte, las emociones estarían estrechamente vinculadas con la densa red de valores y objetivos que dan coherencia al *self*. Como veremos en el caso de la religión, la cohesión de una comunidad depende en buena medida de su habilidad para proporcionar un conjunto más o menos congruente de prescripciones sobre las emociones que permita formar a sus miembros representaciones conjuntas. Como consecuencia de ello, y esta es la segunda restricción, para que la conformación intencional de las emociones sea posible, el orden emocional de la comunidad debe adoptar la forma de un ideal al que uno debe esforzarse en alcanzar, proporcionándole las estrategias que guíen la voluntad individual hacia ese ideal.

Todos estos elementos compartidos hacen posible la aparición de algunos significados comunes, el desarrollo de cierta clase de intersubjetividad, la proposición común de objetivos y la conformación de la identidad social y personal. La cultura convierte al grupo en una comunidad y hace al individuo humano al permitir ese anclaje con la sociedad para definirse a sí mismo. La razón por la que estos valores se encuentran tan profundamente arraigados en la identidad personal y cultural reside, ya lo dijimos, es que ellos nos permiten decidir qué es lo importante y qué es lo prescindible en la propia vida y en aquello que queremos llegar a ser.

53 Como ya veremos, al prescribir formas y emociones deseables e indeseables, los modelos culturales también influirán por consiguiente sobre los procesos de regulación emocional.

Según esto, podríamos preguntarnos dónde se localizarían los valores sobre las emociones en una cultura, de tal manera que lleguen a hacerse inteligibles dentro de la sociedad, cuando las actuaciones van dirigidas a la consecución de alguna clase particular de objetos o cuando un agente parece orientar sus actuaciones hacia el logro de alguna clase particular de objetos o experiencias. Según el concepto de “emocionología” que ya citamos al comienzo (Stearns y Stearns, 1985), esta tradición cultural sobre la vida afectiva se encontraría en las “actitudes o normas que una sociedad, o un grupo definido dentro de la sociedad, mantiene hacia las emociones básicas^[54] y su expresión adecuada; las formas en que las instituciones reflejan y fomentan estas actitudes en el comportamiento humano” (pp. 813).

A diferencia de la emocionología, que únicamente apela a la presencia de las emociones en los discursos públicos que las atañesen directamente, preferimos no obstante un concepto con mayor nivel de inclusividad como es el de Rosenwein (2002) de “Comunidades emocionales” entendidas como “lo mismo que las comunidades sociales –familias, vecindarios, asambleas, gremios, asociaciones, monasterios, fieles de una iglesia- pero que el investigador los mira, sobre todo, para descubrir los sistemas de sentimiento: lo que estas comunidades (y el individuo dentro de ellas) definen y evalúan como valioso o perjudicial para ellos, las evaluaciones que se hacen sobre las emociones de los demás, la naturaleza de los vínculos afectivos entre las personas que consideran, y los modos de expresión emocional que esperan, alientan, toleran, y deploran” (p.35).

Como vemos, a diferencia de la emocionología, la idea de comunidad emocional se centra no sólo en los sedimentos culturales de orden afectivo, sino en la forma en que las normas emocionales se articulan a través de una estructura socio-simbólica completa (por ejemplo, una empresa, una familia, un grupo religioso). Las reglas del sentimiento de una cultura estarían así representadas en todas partes: en el arte, la literatura, los deportes, la burocracia, los sermones, la familia, el vestido, el cortejo, los

54 Por todo lo que llevamos dicho, obviamente discrepamos de la idea de “emociones básicas”.

códigos legales, los entornos recreativos, el lenguaje y la música, entre otras formas; elementos todos ellos que ofrecerían a las personas un flujo continuo de indicios sobre “cómo ser emocional”. Tales representaciones facilitarían los criterios para experimentar aquellas emociones deseadas (congruentes con los valores sociales) e inhibir las inadecuadas. Cabe decir también que la idea de comunidades emocionales solventaría la cuestión sobre el quién se emociona, es decir, qué posición del yo, en tanto que estas comunidades circularían libremente por el mercado simbólico de la sociedad, y donde la persona adoptaría partes de uno u otro régimen de significados en función de sus actos de identificación conforme a las necesidades que creyera que se le estuvieran demandando en un momento dado (Rosenwein, 2007). Por tanto, el concepto asume de hecho que una misma persona pertenezca a más de una comunidad, incluso al mismo tiempo. Esta posibilidad, ya contemplada por Fleck (1986) al hablar de los “colectivos de pensamiento” (*Denkkollektiv*), introduce un dinamismo que explica el cambio en los mismos y que sin duda apoya la tesis del yo dialógico a la hora de explicar los procesos de ventriloquización en las comunidades emocionales de Rosenwein.

Las culturas, en un sentido extenso, actuarían así como núcleos de ideas a los que se dirigen los individuos con sus prácticas donde unas representaciones serían más salientes que otras en función de su relevancia para esa comunidad. (Markus y Kitayama, 1992). De acuerdo a la noción de comunidades emocionales, todas las instituciones y prácticas dentro de una cultura orientarían al individuo a este núcleo de ideas permitiendo que las emociones fueran experimentadas categorialmente bajo ciertas circunstancias (Parkinson, 1996, 1997), y desplegando ulteriormente determinados esquemas de acción adaptativos a las exigencias del ambiente que se han interpretado como necesarios y que son “crónicamente accesibles” (Higgins, 1989) en la interpretación de los individuos en términos de las preocupaciones inspiradas por el núcleo de ideas culturales.

En suma, todas estas cuestiones que hemos discutido tanto de ciertos aspectos del episodio emocional (la evaluación, el afecto, el lenguaje y la performatividad)

como de las comunidades emocionales podrían concretarse en torno a cinco rasgos que podrían ilustrar metodológicamente la aproximación culturalista de las emociones, y que nosotros emplearemos en esta tesis (Harré, 1986):

1. Estudiar el vocabulario afectivo disponible en una comunidad emocional. Éste nos permitirá entender el marco antropológico en el que cual los procesos emocionales se inscriben; en definitiva, qué lugar ocupan las emociones para ellos en la comprensión de la vida humana.
2. Conocer el orden moral dentro del cual se producen las evaluaciones e interpretaciones que nos permita entender los regímenes de significación y las circunstancias en que tales conceptos afectivos son significativos (como principios de regulación de las relaciones sociales).
3. En este último sentido, analizar la función social –el conjunto de actos- en los que se presenta y despliega una emoción particular en el conjunto de la acción dramática de esa cultura.
4. Describir las formas narrativas que el despliegue de esas situaciones revela y que se articula en 1, 2 y 3.
5. Explicar genealógicamente los motivos para que el sistema de reglas por el cual estas emociones, entendidas como formas complejas de acción social, se mantuvieron o cambiaron su significado a lo largo del tiempo.

Por tanto, las prácticas lingüísticas, los valores, las normas y las creencias que vertebran una sociedad, constituirían la substancia, por así decirlo, de la experiencia emocional (McCarthy, 1994). Es por todo ello que podemos sostener que las emociones pertenecen al ámbito de las subjetividades normativizadas constituidas por los modelos culturales, una fuerza demasiado potente ésta de la que el individuo no se puede zafar (Shweder, 1991, 1999).

La regulación emocional como la organización ético-moral de los afectos.

Hoy seré el maestro de mis emociones.

Og Magdino
(*El vendedor más grande del mundo*)

De acuerdo al carácter normativo de la cultura, la regulación emocional se entendería entonces –aunque no sólo, como veremos a continuación– como la adecuación moral a los marcos de sentido culturales como formas prescriptivas de la realidad y la acción con sentido en la misma. Por tanto, al igual que sostuvimos que las emociones, más allá de ser procesos meramente intrapersonales se pueden concebir como construcciones culturales, podemos afirmar que la regulación emocional comparte esta misma naturaleza (Mesquita y Albert, 2007). Es más, desde nuestro punto de vista, aunque analíticamente útil, la distinción entre emoción y regulación emocional, es fenomenológicamente indistinguible, pues la propia idea de regulación ya estaría implícita en ella (Campos, Frankel y Camras, 2004; Frijda, 1986). Si dijimos que una de las principales funciones de la emoción, desde nuestro punto de vista, es coordinar en el afecto distintos sistemas de respuesta para una acción adaptativa común, entonces decir que la emoción se regula es un pleonismo, pues este aspecto es connatural a su propia función. Por este motivo, preferimos una segunda acepción –que comprendería la primera– que entendería los procesos de regulación como un conjunto heterogéneo de medios por los cuales las emociones serían controladas.

Desde el punto de vista de un modelo de regulación emocional centrado en el individuo (Gross, 1998; Gross y Thompson, 2007), la importancia de la cultura para la regulación emocional se ve más claramente en los objetivos reguladores de la constitución de las emociones. Mientras que la regulación emocional pudiera estar universalmente motivada por las necesidades del individuo de establecer y mantener

relaciones adaptativas con el ambiente, al tiempo que sentir y actuar de forma consistente con el tipo de *self* que uno quiere ser (Thompson, 1991), los modelos culturales juegan un papel crucial en la definición de las metas específicas para tales relaciones y la identidad personal (Markus y Kitayama, 1991). En resumen, la cultura regularía las emociones al nivel individual haciendo que las respuestas emocionales que están alineadas con los modelos culturales fueran periódicamente accesibles mediante todo un conjunto de prácticas y discursos. De esta forma, la cultura incentivaría la identidad de una respuesta emocional cuando ésta fuera consistente con el modelo (simetría de los valores públicos y privados), y la minimizaría cuando fuera inconsistente con el mismo (desaprobación y sanción pública).

Las arquitecturas culturales actuarían así como proveedoras de los escenarios y argumentos insertos en prácticas específicas para que se experimentara la emoción y se dotara esa experiencia de significado, es decir, se encargarían de infundir emociones con un significado cultural específico asociadas con las condiciones de su experiencia. Los modelos culturales suministrarían entonces reacciones emocionales que se ajustan y promueven la normativa cultural, al tiempo que reducen la probabilidad de respuestas emocionales que violan los modelos prescritos (Mesquita, 2003), alineando por todo ello la experiencia subjetiva con el modelo social.

Sin embargo, como se puede comprender, la regulación de las emociones no se agota en su aspecto moral, es decir, prescriptivo, obligatorio e impuesto desde la exterioridad del control heterónomo de las normas. Esa regulación también se puede entender como la disposición personal –que podríamos entender como fruto del desarrollo de su agencialidad– que permite al individuo la supervisión, evaluación y modificación de sus reacciones emocionales (Luszcynska, *et al.*, 2004), y que por tanto requiere un cierto grado de elección intencional de estrategias, que se planifican de cara a la consecución de sus metas (Pintrich y Schunk, 2006), así como que está encaminada primordialmente a reconducir los estados emocionales disruptivos con los valores, coincidentes o no, con los que propugna la sociedad, que éste considera relevantes. En este sentido, hablábamos antes de las actuaciones dramatúrgicas

opuestas a las dramatísticas. Esto nos lleva a pensar en el desarrollo de una regulación ética de la afectividad nacida de la propia reflexión del individuo como un ejercicio de su voluntad para el automodelado del yo, aspecto que ya abordamos al hablar de la teoría de la agencialidad.

De este modo, el yo, más allá de cualquier código preceptivo que constriña su actividad, aparece ahora convertido en una herramienta ética relevante, en tanto que desarrolla un sentido personal de sus acciones, no como propiedad dianoética, ligada al contenido de ese código, sino al desarrollo personal del querer en tanto que se actúa, no necesariamente por el valor impuesto desde el exterior a esa acción, sino por el descubrimiento, nacido de la reflexión personal, de la bondad o conveniencia de dicha acción. Así, podemos decir, que la virtud, el carácter y el mismo sentido del yo para el gobierno de las emociones, surgen, en un primer momento, del ejercicio y la educación y, más tarde, del propio esfuerzo por construirnos a nosotros mismos.

Encuentros sentimentales entre la emoción y la fe: la forma cristiana de ordenación de la afectividad.

Cuando agitas tu cendal, -sueño eterno de Martí-, tal emoción siento en mí, ¡que indago al celeste velo si en ti se prolonga el cielo o el cielo surge de ti!

Agustín Acosta
(*Caminos de hierro*)

Conocerán todas las Iglesias que yo soy quien escruta los corazones y las entrañas.

(*Apocalipsis de San Juan, 2:23*)

Volviendo a la religión, podríamos asumir entonces que el Cristianismo es una de las principales comunidades emocionales, y que su papel en los procesos de regulación afectiva como caminos que la gente emplea en su búsqueda por el significado, será crucial. En este sentido, la cita de Baumeister (1991) es esclarecedora al sostener que

“La religión se ocupa de los más altos niveles de significado. Por consiguiente, puede interpretar cada vida, o cada acontecimiento en un contexto que va desde el comienzo del tiempo hasta la eternidad futura. De este modo, la religión es única a la hora de ofrecer un alto nivel de significación a la vida humana. Puede que no siempre sea la mejor manera de hacer la vida significativa, pero probablemente es la forma más fiable” (citado en Paloutzian y Park, 2005; p. 295).

Según esto, el discurso religioso podría desempeñar entonces el cometido, entre otras múltiples funciones, de configurar los modos en que la gente experimenta “sus” emociones conectadas a la matriz ideológica del Cristianismo^[55] siendo por ello un ámbito excepcionalmente prolífico para el estudio del mundo afectivo. Por tanto, como decíamos al hablar de las comunidades emocionales, explorar el lenguaje religioso, sus sermones, los detalles de sus rituales, o las distintas formas en las que una religión se ha representado materialmente, puede darnos mucha información sobre lo que ese credo espera emocionalmente de sus miembros.

Concerniente a ese aspecto regulativo, acabamos de decir que la religión sería uno de los principales marcos culturales para ordenar, incluso en los momentos más difíciles, la experiencia emocional con la representación de la realidad. Por ello, pretendo ahora detenerme en reflexionar acerca de cómo podríamos explicar esto según los elementos que hemos ido disseminando a lo largo del capítulo; es decir, cómo el sujeto

55 A este respecto Robert C. Roberts (1982) explica: “Ya que las emociones son conceptos y los conceptos siempre necesitan de algunos “términos”, y los “términos” de las emociones cristianas están garantizados por la historia cristiana, necesariamente hay una conexión entre las emociones cristianas y el propio discurso del Cristianismo. Así, las personas que no quieren pensar en la vida espiritual en términos de emociones y sentimientos, porque creen que las emociones son “subjetivas” y se encuentran separadas de la “doctrina” y el pensamiento, pueden poner sus miedos a descansar. Las emociones no están menos ligadas a los conceptos que el modo en que lo están los argumentos y las creencias” (p. 509).

emplearía el universo simbólico comunitario como principio organizador de su propia conciencia a través de una serie de formas de liturgia privada (narraciones, ritos) que él mismo se auto-administraría. Como ya apuntamos al hablar de las comunidades emocionales, la existencia de la sociedad en tanto que forma de ordenación del mundo, reside en buena medida en su capacidad de garantizar a sus miembros un conjunto de representaciones que puedan extinguir cualquier incertidumbre sobre la cosmovisión que los acoge. En este sentido, la regulación emocional tendría que estar así avalada por la forma en que se concibe la realidad y en como la vida se organiza dentro de ella.

Para discutir estos aspectos, tomo como punto de partida la definición que Geertz (1973/2000) hace de religión, si bien, yo la aplicaré exclusivamente al Cristianismo:

“Una religión es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados de ánimo y motivaciones parezcan de un realismo único” (pp. 89).

Como podemos apreciar, esta definición entiende que la religión involucra y mantiene unidos tres órdenes de la experiencia: la representación de la realidad (lo que pasa), la afectividad (identificación de saber lo que pasa) y la moral (sistema de comportamiento articulado con lo que pasa). Las emociones se entenderían entonces como parte integral del análisis en tanto que la religión, como sistema de símbolos, configura y conecta no sólo objetos, imágenes y conceptos, sino también afectos, estableciendo una relación orgánico-gramatical entre los mismos, el pensamiento (propondría toda una cosmovisión y una metafísica que fundamenta el mundo real y lo sostiene), la actuación (sirve de base para una ética conectada con la cosmovisión, y como conjunto de prácticas rituales), y en consecuencia la interacción con los demás (afectos, pensamientos y acciones se ponen en juego en la convivencia con las otras personas).

Del mismo modo esta definición también pone de relieve el carácter recursivo en que los órdenes religioso-simbólicos provocan emociones, mientras que las emociones producen a su vez los órdenes religioso-simbólicos. Así pues, la convicción y la energía de un sistema simbólico está atada con las emociones que inspiran, mientras que las emociones que inspiran dan poder y activan para la acción. El proceso es dialéctico: nuestros sentimientos dan forma a nuestra realidad, y lo que consideramos real da forma a nuestros sentimientos. En este sentido, no sería extraño concluir que quien gobierna los afectos –es decir, quien regula la gramática de su significación- gobierna (el sentido de) la realidad.

Así pues, la idea de la ordenación de la realidad mediante los símbolos afectivos que proporciona la religión como guías para la identidad, la acción y consecuentemente la regulación, podríamos dividirla en tres cuestiones complementarias: 1) cómo se instaura el orden trascendental de la realidad a través de los símbolos religiosos (modelo de la realidad); 2) Cómo ese orden cosmológico se apoya y refrenda en el orden social a través de esos mismos símbolos como fuente de identidad grupal (modelo para la realidad); 3) Por último, cómo ambos órdenes descansan sobre un sistema artefactual metabolizado por el individuo como principio que regula sus acciones y el sentido del mundo haciendo sus afectos parte de la estructura dramatúrgica de la acción social y pudiendo generar, en último término, sentidos personales a los afectos que produzcan un cambio a largo plazo en el régimen público de los significados (modelo por la realidad). Veamos cada uno de estos aspectos.

Los símbolos religiosos y el orden trascendental de la realidad.

En cierta medida, el ser humano parecería sentirse un extraño en el mundo. El carácter permeable e híbrido de su naturaleza, a caballo entre la biología y la cultura, lo instala en una posición incómoda dentro de la realidad. A diferencia de otras especies, dotadas de una sólida estructura operacional que gestiona, demarca

y restringe los intercambios con el medio garantizándolas la predictibilidad de sus respectivos nichos ecológicos, la arquitectura abierta del hombre lo lanza a un mundo tan infradeterminado como él mismo. Éste asiste estupefacto a la contemplación de una realidad caótica, impredecible, que sólo puede conocer a retazos, donde gobiernan principios causales tan complejos y oscuros que se presentan como inexpugnables.

El problema surge cuando el hombre, en su afán denodado por la inteligibilidad del mundo, reivindica la esencia de las cosas, la necesidad de postular una estructura de base que articule la realidad al margen de las variaciones y discontinuidades propias del flujo del tiempo^[56]. Para llevar a cabo tal empresa, debe ser capaz de forjarse una imagen del mundo a la medida de tal pretensión; resulta coherente que para poder vivir, el hombre deba introducir “leyes” en la naturaleza, operar con “cosas” y “sustancias”, domesticando el caos, creando y organizando el mundo ergonómicamente, a su medida. La creación de sistemas simbólicos pudiera verse así universalmente motivada por esta necesidad de “desvelar” los mecanismos que controlan la realidad.

A diferencia de la magia y la ciencia, que se podrían considerar como disposiciones culturales útiles para este cometido aunque con ciertas limitaciones, como ya hemos dicho en otro sitio (Martínez Guerrero, en preparación), la religión, una práctica social, facilita la identificación de sus productos simbólicos como de una naturaleza radicalmente distinta a la humana, pudiendo dar cuenta de las preguntas últimas de la vida y disolviendo toda oposición entre apariencia y verdad.

Es por ello que ésta facilita la construcción de marcos de referencia para todo el grupo –sostenidos institucionalmente– que ordenan el mundo, que otorgan un valor a cada cosa, persona y acontecimiento, incluso aquellos fenómenos más drásticamente anómicos (muerte, enfermedad, mal), y lo hace conectando su funcionamiento con un sistema moral de prácticas que influye en el curso de la realidad y que justifica los motivos de su relevancia para la vida cotidiana (Luckmann, 1973).

56 En cierta medida, es la propia naturaleza del signo la que introduce esta noción de la esencia mediante la creación de categorías gramático-lógicas que postulan la existencia “real” de las cosas.

El hombre religioso, y más específicamente cristiano, animal entre los animales, se autoexcluye de su condición terrena. Ha operado el tránsito de un estado marginal en el mundo, a coronarse en lo alto de la creación, a ser el eje del universo, para el que todo fue hecho. Ahora la realidad ha adoptado una forma antropomórfica, se ha construido en base a las aspiraciones y deseos irrenunciables de los hombres.

Pero, paradójicamente, hacer el mundo más humano desde el punto de vista religioso, supone, de nuevo, considerarlo en cierta medida ajeno al hombre. La ganancia de sentido que supone la creencia religiosa, vendrá acompañada de la necesidad de introducir entidades suprasensibles en la ecuación que supongan una garantía de verdad superior a la humana que desarticule los puntos de vista críticos con la cosmovisión y que justifique la razón de la existencia y naturaleza del mundo tal y como es y no de otra manera (Berger, 1967/2005). El hombre se despoja así de su papel de creador por el de criatura, es efecto y no causa, cargo que confiere a una entidad todopoderosa que se erige como motor eficiente del universo, como relojero que ha delineado el cosmos: Dios.

Pero para llevar a cabo esta empresa de construcción espiritual de la realidad, hace falta un sistema artefactual que pivote sobre un lenguaje propio lo suficientemente sólido y persuasivo como para defender las proposiciones indemostrables que sostiene la religión, ya que su rechazo o apoyo dependerá en gran medida de que se muestre como un sistema plausible de conocimiento. Este lenguaje de base se articula sobre los símbolos.

En el Cristianismo, como veremos en los siguientes capítulos, el símbolo guarda profundas afinidades con la lógica de conexión entre el mundo espiritual y el material (Fraijó, 1992). Esta problemática se ha desarrollado sistemáticamente en las orientaciones teológicas de corte neoplatónico que postulan el encuentro de Dios y el hombre a través de la mediación mundana (por ejemplo, Orígenes, san Agustín o el propio Ignacio de Loyola). Podríamos decir que los símbolos son la sustancia viva de

la religión como sistema fiduciario. A través de ellos, las prácticas religiosas producen, suministran y responden significados (Geertz, 1973/2000).

Pero el hecho de que sólo mediante símbolos se pueda expresar la vida religiosa puede llegar a ser un problema (Fierro, 1979). No existe percepción directa de la “realidad” simbolizada que sea diferente de la percepción misma del símbolo. Fenomenológicamente, ya lo dijimos al hablar del afecto y los *qualia*, el símbolo satura toda la extensión de conceptos tales como espíritu, ángeles, gloria, etc.; abarca la totalidad de la idea.

Por tanto, para que su veracidad no sea cuestionada, los símbolos religiosos deben ser sometidos a un proceso amnésico que borre su procedencia humana, su carácter convencional. Deben emplear una retórica antirretórica que vehicule la idea de una verdad irrefutable que no puede ser puesta en entredicho. Deben interpretarse como símbolos trascendentales que dimanen del mismísimo Dios. Su falta de referencialidad directa debe verse como signo de su trascendencia, que sólo puede ser recreada de manera dramática, es decir, mediante un acto ritual, litúrgico, que únicamente pueden llevar a cabo determinado tipo de personas, como luego veremos.

En el Cristianismo, este proceso de sustantivación de los símbolos religiosos se lleva a cabo mediante una concepción dualista de la realidad. Para que el símbolo se vea como algo totalmente ajeno a lo humano, la existencia –y el propio hombre– debe escindirse en dos planos con propiedades ontológicas distintas: el mundo de los accidentes y sujeto a devenir que se denomina profano; y el de los símbolos, la eternidad, y la sustancia denominado sagrado (Eliade, 1957/1998).

Tales símbolos podrán llegar a ser signo para el sujeto de una realidad tan constatable como la extensa en la medida en que pueden llegar a satisfacer los tres tipos de significado que encierran los símbolos según Peirce (1988): el emotivo, porque el símbolo genera un afecto cuando se encuentra en presencia del interpretante; el energético, porque motiva la aparición de un acto físico o mental; y el lógico, porque tiene un significado conceptual dentro de un marco de sentido que adquiere mayor

plausibilidad a medida que se entreteje con una red de símbolos, ya no solamente de orden lingüístico, sino presentes en el mundo material como son libros, edificios, reliquias, lugares de culto, sujetos especiales, instituciones, imágenes, cánticos, y un larguísimo etcétera, que se refrendan y complementan mutuamente.

Bajo estas premisas, es difícil establecer la frontera psicológica entre lo real y lo ficticio. En términos pragmáticos, nada que no tenga realidad puede generar intensas reacciones afectivas, o desempeñar un papel en la orientación del sujeto (James, 1907/1984). La interioridad aparece así como fundamento de la certeza.

Como vemos, esta estrategia de ontologización del objeto (re)presentado por el símbolo religioso no sólo tendrá como consecuencia la rotura de la existencia en dos; también implicará invertir el principio de realidad entre estas dos partes, devaluando el mundo material, fuente de toda imperfección, apariencia y desorden, a favor de un mundo espiritual que se postula como la quintaesencia de todo lo bueno y verdadero al que aspirar a vivir eternamente. Esta oposición dialéctica entre sagrado-profano servirá al hombre religioso para comprender su situación en el mundo, para diferenciar los hechos de los fundamentos, para descubrir la verdadera escala de valores que debe emplear^[57]. La deuda del Cristianismo con la filosofía platónica es manifiesta en este punto.

Pero, ¿cómo se puede conocer esa realidad trascendental?, ¿Cómo se puede tener constancia de lo sagrado desde la orilla de lo profano si el mundo espiritual es de una naturaleza ontológica diametralmente opuesta a la de la materia? En síntesis, ¿cómo conocer lo indeterminado desde la determinación?

De alguna forma, lo sagrado debe poder hacerse presente en el mundo profano y viceversa para producir en el creyente la sensación de un cierto sistema de comercio entre ambas realidades que apoye la viabilidad de la vida ultraterrena no como mera fantasía sino como meta plausible a la que aspirar. A este respecto, el Cristianismo

57 Esta contraposición se constata en la cantidad de díadas antagónicas que podemos encontrar en su discurso: sobrenatural-natural, realidad-falsedad, trascendente-inmanente, orden-caos, vida-muerte, etc.

concebiría dos formas de conocer esa realidad espiritual; una procedente del mundo profano, y la otra originaria del mundo divino. La primera haría referencia a la ascética, de la que hablaremos extensamente en los siguientes capítulos, por lo que no nos detendremos en ella. La segunda haría referencia a los objetos, tiempos, actos, afectos, espacios, etc., considerados como símbolos referidos a lo sagrado.

Si la relación ascética implica una interacción abajo-arriba, para que la relación del hombre con la divinidad sea efectiva, también es indispensable que de alguna manera este último se haga presente a través de la mediación de un objeto extenso que, sin dejar de ser lo que es, descubra la realidad trascendental al hombre. Aparecen entonces las hierofanías^[58] como esos objetos (reliquias, templos) o acciones (rezo, liturgia) bicéfalos que comparten simultáneamente las dos naturalezas y que son puntos de referencia para la comunidad, como luego veremos. El argumento religioso nos dice que la hierofanía manifiesta una realidad trascendente, un régimen metafísico absolutamente distinto que no pertenece a nuestro mundo, pero que sin embargo guarda su apariencia profana como vehículo para su conocimiento. Como vemos, la estructura de la hierofanía es genuinamente triádica, semiótica. La brecha de nivel ontológico que introduce permitirá que Dios se revele al hombre en forma de milagro o castigo. El hombre etiquetará moralmente su experiencia de los fenómenos cuya causa aún desconoce como uno u otro en función de cómo sea afectado por ellos.

En conclusión, tanto la ascética como los complejos hierofánticos, posibilitarán que se realice un comercio simbólico –la verdadera sustancia viva de la religión– arriba-abajo y viceversa entre las realidades ultraterrenas, hasta entonces inaccesibles, y la humanidad, produciéndose una simbiosis en donde Dios se humaniza –literalmente– en la figura de Jesucristo, y santifica la realidad profana con su presencia, y el hombre se diviniza al tratar con las realidades espirituales a través del rito, consagrandolo su mundo, haciéndolo a imagen y semejanza del divino. Este es el sentido que encierra

58 La hierofanía, del griego hieros (ἱερός) = sagrado, y faneia (φανείν)= manifestar, es un término acuñado por el historiador de las religiones, Mircea Eliade. Para un análisis detallado ver Eliade, 1949/2000; 1957/1998.

la tercera petición del Padrenuestro: “Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”.

La afectividad y sus símbolos como puntos de anclaje entre el orden trascendental y la sociedad.

La sociedad tiene un centro. Existe una zona central en la estructura de la sociedad (...).

El centro, o la zona central, pertenecen a la esfera de los valores y de las creencias que gobiernan la sociedad. Esta zona central de la sociedad participa de la naturaleza de lo sagrado. En este sentido, cada sociedad tiene una religión “oficial”, aun cuando esta sociedad o sus intérpretes la conciban, más o menos concretamente, como una sociedad secular, pluralista y tolerante.

Edward Shils

(Center and periphery. Essays in macrosociology)

Pero esta demanda, este “hágase tu voluntad” en las dos realidades, encierra una consideración extremadamente importante. Acabamos de ver a grandes rasgos la lógica de edificación de un mundo de representaciones trascendentales que envuelve al universo de sentido y que se presenta como una verdad inapelable. Pero para que esta tarea de dar sentido sobrenatural a la realidad sea factible, debe discurrir pareja a la propia construcción de la sociedad que lo considera, quien, mediante un férreo sistema de prácticas e instituciones, mantiene en vigor para sus miembros la legalidad de ese mundo espiritualmente informado, al tiempo que se refrenda a sí misma.

Una sociedad que no quiera verse abocada a la disolución, debe mantener una coherencia interna entre sus representaciones y sus criterios morales (Hill, 1976). La forma de legitimar una determinada ordenación social pasa necesariamente por instaurar un sistema común de valores que sintonice tanto individual como colectivamente las creencias y sentimientos de todos sus miembros (Rosa, Bellelli, y Barkhurst, 2000).

La sociedad tiene entonces el difícil cometido de ser la guardiana de la realidad, es decir, de conservar y proteger el sistema de representaciones sobre el funcionamiento del mundo que el grupo se ha dado, y que de otra manera tendería a disolverse en una masa heterogénea de puntos de vista particulares.

Pero para ejercer esta fuerza centrípeta que mantenga unida a la gente, en gran medida debe violentar las motivaciones individuales, por lo que necesita verse justificada de algún modo, es decir, tiene que ser presentada como una autoridad incuestionable que evite una revolución que literalmente destruiría la realidad (Berger, 1967/2005). Al igual que dijimos con los símbolos religiosos, la forma más eficaz de legitimación del nomos social pasa porque esa misma ordenación oculte su carácter antropológicamente estructural, transitorio, que sea vista como una correspondencia terrenal del orden religioso que hunde sus raíces en un pasado mítico. En definitiva, debe adoptar la forma de Iglesia.

Si Dios es el agente eficiente que ha puesto en marcha el funcionamiento del universo, y su ley gobierna tanto en el plano de la realidad espiritual como en el de la realidad sensible, entonces, la estructura social, que ha sido garantizada por la divinidad, estará más allá de cualquier atisbo de duda, debiendo ser aceptada con obediencia.

Aparece entonces una comunidad de fieles unida por una designación unívoca y obligatoria de las cosas, por un conjunto de representaciones estables sobre la existencia. La sociedad queda así revestida de un estatuto ontológico tal, que cuestionarla o ponerla en entredicho, es negar la realidad y negarse a uno mismo dentro de esa cosmovisión (Berger, *Ibid.*). Como vemos, la indisoluble alianza entre el discurso religioso y el político, imposibilita toda concepción estrictamente teológica, no comprometida con una determinada idea de gubernamentalidad de las conciencias, pues todo sistema moral debe sostenerse sobre una metafísica.

Esos símbolos trascendentales del sentido de la realidad, también tendrían la facultad, según Durkheim, de funcionar como elementos estructurales para articular

el sentimiento colectivo. Su uso se haría para el establecimiento de relaciones entre los sujetos. Durkheim (1912/1992) entendería que esos símbolos, representantes de la afectividad compartida, estarían en la base de toda vida social y religiosa. Surgirían no en la vida en soledad, sino como fruto de los rituales colectivos. Cuando las personas se reúnen para participar en la acción ritual, el efecto emocional es tan intenso que genera el sentido de lo sagrado, y en él, se pone de relieve la propia unidad del grupo:

“No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad (...) no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas” (pp. 397).

De esta forma, los símbolos religiosos, además de poseer un contenido espiritual sustentando sobre la afectividad, expresarán también el carácter moral de esa sociedad, la forma peculiar que tiene la comunidad de entender la vida (lo que posibilitará en último término que aparezca la noción de “raza”, o de *zeitgeist*), estando a disposición de todos sus miembros, que poseen los procedimientos para descodificar su significado, pero que son inaccesibles para los extranjeros (Geertz, 2000). Dichos símbolos suministrarán a los individuos la garantía divina de la inteligibilidad del mundo por medio de un sistema plausible de respuestas, de una teodicea, que incluso reajustará las experiencias disonantes más intensas en el seno del orden establecido.

Obviamente, esas conexiones entre los símbolos (hierofanías), los significados y los afectos, no serían arbitrarias, estando consagradas por la autoridad establecida, la tradición, la práctica ritual, la convención social, y así sucesivamente. Por consagración nos referiríamos entonces a ese proceso por el cual una comunidad (religiosa-emocional), y / o su élite legitima un objeto como un signo religioso que une a la

comunidad y ayuda a definir su identidad. Los símbolos consagrados ayudarían por tanto a fijar los límites del régimen emocional de un grupo religioso, actuando como puntos de vista afectivos, comunicando las normas emocionales de la comunidad, definiendo el carácter sentimental del grupo^[59]. Podríamos decir entonces que los símbolos consagrados determinarían la agenda de valores para el régimen emocional.

Para que pueda darse este proceso de la consagración debe formarse, junto con un sistema de instituciones que sostengan la vida religiosa (iglesias, monasterios, abadías, etc.), un cuerpo de especialistas –el sacerdocio– que se encargue de velar por la ortodoxia, por el rigor en la interpretación de los símbolos, y que realice esas prácticas que mantienen vivo su significado para la comunidad, a través del establecimiento cultural de una serie de “recordatorios”, de formas compartidas y privadas de recuerdo que mantengan vigente la legalidad del *nomos* (Rosa, Bellelli, y Barkhurst, 2000) convirtiendo la vida en un ritual constante de purificación.

En este sentido, Halbwachs (1925) sostiene que el pensamiento abstracto se convierte en potente sólo cuando se refiere a figuras concretas. Los símbolos, los seres o historias, en particular aquellos cuya existencia pasada es conmemorada por los rituales, como formas de estabilización del sentido. Cuanto mayor es una tradición, y mientras más personas la reconocen y veneran, más poderosas son las emociones que puede evocar, y más fuerte es su impacto social redundando en la propia identidad del grupo. Este es el sentido que damos a la definición de Geertz cuando dice que los símbolos religiosos deben revestirse de una eficacia e intensidad tal que sostengan el propio sistema de representaciones sociales. Por medio de complejos rituales y simbólicos los regímenes emocionales religiosos encarnan modelos normativos de sentimiento amparados en su carácter perlocutivo para dar forma a la realidad al tiempo que a la vida individual y colectiva.

59 Una forma fuerte de consagración se produce cuando un Estado establece las normas para los símbolos religiosos. Una ley contra la blasfemia, por ejemplo, invoca el poder legal para asegurar que los objetos religiosos no deben provocar emociones inapropiadas.

Este cuerpo de expertos, una especie de guardianes ontológicos, además de realizar los recordatorios, prescribirán los códigos morales que fundamentan la convivencia, vigilando, persiguiendo y castigando los ataques contra el *statu quo* de la sociedad. El pecado –consecuencia inevitable del funcionamiento de esos códigos- irrumpe así como una mancha, como la trasgresión de la ley divina – análoga al delito en las leyes seculares- que debe ser sancionada.

Las religiones ofrecerían por tanto un entrenamiento de la afectividad, imponen un régimen afectivo moralmente dirigido, un “cambio del corazón” de sus seguidores por medios tan diversos como la predicación (narraciones sobre el sacrificio de los santos, etc.), los modelos de lectura devocional de la emocionalidad deseable (martirologio, vidas de santos), la interpretación de las Escrituras para apoyar ciertos estilos emocionales y desalentar otros –una enseñanza afectiva que no se liga tanto a las circunstancias de la vida común, como una representación del drama de la salvación en términos trascendentales de la lucha entre el bien y el mal-, en combinación con otros elementos como los edificios religiosos –lugares de tránsito entre el espacio profano y el sagrado- la música, el uso de la luz natural y artificial, determinados aromas y fragancias (incienso), espacios naturales como montañas, valles, etc.; elementos todos ellos –y muchos más-, que además de promover la unidad del grupo, ejercerían una “substracción” de las vidas sentimentales cotidianas de sus miembros, una semiosfera sagrada circunscrita en la vida cotidiana, pero perfectamente separable de ella, instalándolos en el dominio de las certezas trascendentales que se vive como seguro. La afectividad refrenda la seguridad y ésta a aquella, desvelando “el fin de la existencia” “y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados de ánimo y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1973/2000, p. 89).

La “voz de la conciencia” y el sentido subjetivo de los símbolos afectivos para el gobierno de sí.

La conciencia es una ley de nuestro espíritu, pero que va más allá de él, nos da órdenes, significa responsabilidad y deber, temor y esperanza (...)

La conciencia es la mensajera del que, tanto en el mundo de la naturaleza como en el de la gracia, a través de un velo nos habla, nos construye y nos gobierna.

La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo.

Cardenal Newman
(Quinta carta al duque de Norfolk)

Sin embargo, aunque es posible aceptar los puntos de vista del análisis durkheimiano de la potencia de los símbolos colectivos para la edificación de sentimientos transversales a sus miembros, echaríamos en falta un punto de vista menos “sociológico” que atendiera a la capacidad del símbolo de operar simultáneamente a diferentes niveles -intrapsíquico, intersubjetivo- para considerar la dimensión personal de esos símbolos y que explicaría el cambio de regímenes semánticos a lo largo del tiempo.

Hasta el momento, hemos empleado una perspectiva macrosocial para justificar cómo las estructuras religiosas de sentido edifican los marcos comunitarios de interpretación de la realidad y organización de la actividad colectiva bajo la forma de un sistema mítico-ritual de prácticas. Pero ahora, queremos detenernos en el individuo y cómo éste emplea ese universo simbólico como principio organizador de su propia conciencia y qué formas litúrgicas privadas de control se auto-administra para gestionar y organizar su propia experiencia.

Desde este punto de vista, la acción del creyente no sólo se regularía por medio de ese *ethos* comunitario de carácter externo y objetivado que acabamos de ver.

Existiría otra norma, una de propio cuño, que surge de la reflexión personal de éste, y que podemos llamar la conciencia, entendida ésta no en su sentido gnoseológico o epistémico, sino en su acepción ética.

Podríamos definir la conciencia entonces como un principio rector, como una virtud referida a una forma –la de la excelencia- en cómo el agente lleva a cabo sus acciones. Sería algo así como un juicio o dictamen de la razón práctica en el que se han aplicado los principios universales de lo que se considera el bien, a un hecho o circunstancia particular sobre la que el individuo ha actuado o va a actuar. En el caso cristiano, esa noción general del bien, viene informada por la ley de Dios. En consecuencia la conciencia es norma próxima (subjética, personal, inmediata) de moralidad, pero la norma suprema (objetiva) es la ley de Dios. Precisamente, en este sentido, la conciencia encuentra su fundamento y justificación en Dios; es el espacio psicológico donde resuena su voz. De esta forma, la conciencia, cuando brota de una fe reflexiva, se considera la fuente inmediata de un conocimiento certero de los principios que definen la rectitud de la intención (conciencia recta): en este sentido, consultando a la propia conciencia se sabría de manera infalible cómo habría que actuar, aunque luego no se obre conforme a su dictado, por debilidad o por vicio. La virtud no está en eliminar la duda, sino el de enfrentarse a la reflexión sobre las dudas y pedir a Dios claridad para tomar las decisiones correctas. Por decirlo así, una conciencia sospechosa, vigilante, intranquila, es síntoma necesario de su correcto funcionamiento.

La formación del carácter a través de una educación sentimental y estética (el bien como belleza y satisfacción que se autosatisface), -como el cultivo de la integridad y la transparencia (contra la mentira y la hipocresía: “La verdad os hará libres”), una actitud vigilante consigo mismo, el arrepentimiento y el propósito de enmienda de nuestras imperfecciones, etc.- se expresa finalmente en la conciencia como *habitus* (Bordieu, 1995) y símbolo que condensa el sentido personal de la religiosidad, más allá de la imposición normativa; es decir, el sistema de elecciones del querer que ha

fijado como su guía de actuación. Un sistema que encuentra en su propio despliegue su mayor fuente de satisfacción (sensación de bienestar por haber hecho “lo correcto”).

Y además, en su pleno desarrollo, la conciencia está regulada por un único principio fundamental: hay obligación de seguir siempre la conciencia. Una idea que se ha recogido en expresiones tan nítidas como guiarse por la “voz de la conciencia”. Actuar en conciencia quiere decir actuar con un criterio ético personal.

Por otra parte, esta autonomía también conduce a la mala conciencia -que no es exactamente lo mismo que pecado-, cuando uno actúa contra la misma, entonces el remordimiento, o como dice Spinoza, mordisco de conciencia (*conscientiae morsus*), es la consecuencia de la reflexión del haber actuado mal a sabiendas de que se hacía. La culpa es la consecuencia ineludible de la responsabilidad por actuar libremente, pues en la idea de rectitud y bien, ya habita su Némesis, el desorden, el mal, etc. El conflicto moral se traslada así a esa misma conciencia en tanto que el sujeto cree actuar libremente. La conciencia supone así una dramatización y espectacularización de la decisión moral; nuestras elecciones nos definen.

En cuanto a la vertiente afectiva de la conciencia, los individuos, inspirándose en las normas impuestas por la adhesión religiosa, construyen su emotividad con respecto a la religión de manera que los colocan en algún lugar a lo largo de un espectro de mayor o menor ortodoxia. Los símbolos no siempre obligan al conjunto de la sociedad, ni actúan de manera uniforme para agitar un estado de ánimo colectivo. No se limitan a reproducir las relaciones sociales existentes legítimas, sino que ayudan a consolidar nuevas solidaridades, y pueden convertirse en un foco de rebeldía o ser utilizados para expresar sentimientos idiosincráticos incluso (Riis y Woodhead, 2010).

Esto explicaría el proceso de retroalimentación dialéctica que se puede establecer entre el individuo, los símbolos y la sociedad, donde, como las tradiciones hegelianas y marxistas enfatizan, puede implicar yuxtaposiciones y contradicciones. Los procesos que operan en regímenes religiosos tienen un carácter de dos vías. Estos pueden estabilizarse, ampliarse, modificarse o extinguirse entre sí a través de evaluaciones y

ajustes. Lo que esto significa es que un resultado no es el efecto estático y auto-contenido de una causa, sino que tiene un impacto positivo o negativo en sus condiciones previas. Así, las emociones pueden aumentar la solidaridad social, lograr un cambio personal, llevar a ajustes de poder, y reforzar el poder de un símbolo colectivo (Riis y Woodhead, *Ibid.*). Del mismo modo, si un servicio religioso no provoca las emociones apropiadas por parte de algunos participantes, se puede dar lugar a un ajuste del ritual y los símbolos, un reto para el liderazgo, el uso de guías o sanciones para hacer cumplir la conformidad, y así sucesivamente. Un exceso de celo en el cumplimiento, puede hacer del agente un individuo “más papista que el papa” que lo sitúe, paradójicamente, en la heterodoxia por su exceso de celo en guardar las normas. O al contrario, por no guardarlas debidamente. Puede dar por igual lugar a un disidente, por exceso o por defecto.

En cualquier caso, la idea de que el creyente debe esforzarse, debe trabajar su conciencia y cuerpo en base a las prácticas morales establecidas en aras de alcanzar esa identidad que el Cristianismo define como ideal, tendrá como consecuencia que éste pueda llegar a convertirse paulatinamente en encarnación de las virtudes cristianas, al tiempo que catalizador de la realidad espiritual en el mundo sensible (“venga a nosotros tu Reino”). Esa figura, en su grado extremo, será la del santo como el hombre que consagra la realidad profana con su comportamiento, y que es modelo espiritual para el resto de individuos de cómo alcanzar lo divino; pero también cívico, pues supone la realización de un proyecto de convivencia social.

Esta forma de conformar la conciencia se vehiculará por medio de las tecnologías del yo de que el sujeto dispone. Entre ellas, la oración. Desde el punto de vista psicológico, rezar se podría entender como un artefacto cultural de orientación interna que sería empleado -cuando aparecieran determinadas demandas subjetivas o ambientales susceptibles de un abordaje religioso- como un dispositivo que canalizaría el habla privada, y que por lo tanto operaría como agencia organizadora de la conciencia, generando por ello determinados estados de pensamiento y sentimiento

cuyo fin fuera, en último término, re-significar la situación y por consiguiente auto-manipular las propias emociones (del Río y Álvarez, 2007).

El rezo permitiría al individuo armonizar la representación no alineada que tiene del mundo con la cosmovisión oficial de la comunidad. Rezar sería ese acto de volver a conciliar la visión del mundo con el ethos mediante la re-significación proporcionando las razones espirituales en términos narrativos que lo conecten con el mundo sagrado.

En este nivel, la oración funcionaría como una modalidad de la reflexión, ya que como ésta, fomentaría la comprensión de situaciones, la planificación interna de la acción, la autorregulación del *self*, en definitiva, en momentos de necesidad (Feigenbaum, 2006), llegando a adoptar diferentes intenciones comunicativas (petición, intercesión, acción de gracias) (para una revisión, ver tipografías de Brown, 1994; David, Ladd y Spilka, 1992; Poloma y Pendleton 1991) en función de las demandas que percibe el individuo (restablecimiento del significado, ganancia de control sobre la situación o uno mismo, aproximación a Dios. Ver Pargament, Koenig, y Perez, 2000).

* * * * *

Considerada así, la arquitectura propositiva que nos ofrece el Cristianismo se nos presenta como una potente comunidad emocional para ordenar la experiencia afectiva –tanto individual como colectiva- proporcionándola un sentido de propósito y dirección a través de una epistemología (es instrumento de y para el conocimiento), una estética (encarna lo trascendental en símbolos), una metafísica (postula cuáles son los fundamentos ontológicos que sostienen la realidad), y una axiología (articula un código de conducta comprometido con una cosmovisión que desborda los límites del hombre como organismo espacio-temporalmente situado). Dimensiones todas ellas en línea con los aspectos que hemos visto en este capítulo.

En este sentido será clave el estudio de sus tecnologías del yo como las formas de construir el sujeto el mundo, al tiempo que a sí mismo a través de la articulación de los afectos, la voluntad, la acción y el propio yo discursivo. Sin duda, desde una perspectiva genealógica, las relaciones entre afectividad y cristianismo constituyen un vasto terreno para el estudio de cómo se fueron configurando las categorías psicológicas y tramitando el dominio de la subjetividad dotando al individuo de un espacio interno de deliberación cada vez más rico y complejo a la hora de actuar. Una de esas formas religiosas de socialización y regulación de la afectividad que tienen su origen en el mundo griego y romano y acaban cristalizando en el siglo XVI, época clave para la sedimentación de la subjetividad moderna entendida como espacio operacional privado –aunque institucionalmente conformado– que permite el autocontrol de la propia experiencia, son los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola. A continuación exploraremos el desarrollo histórico de estos ejercicios, de estas formas de autogobierno que nacen del Estoicismo para ver cómo los recepciona siglos después el pensamiento cristiano e Ignacio de Loyola.

METAMORFOSIS O VÍA ILUMINATIVA: ORDENANDO EL DISCURSO

CAPÍTULO 3

LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES Y SU TRADICIÓN EN OCCIDENTE

UNA INCURSIÓN EN EL LEGADO ASCÉTICO RECIBIDO
POR IGNACIO DE LOYOLA

Interludio espiritual o sobre una psicología de la repetición y la pausa como formas de ascesis.

*Después (...), será repetir el primero y segundo ejercicio,
notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido
mayor consolación o desolación
o mayor sentimiento espiritual.*

Ignacio de Loyola
(*Ejercicios Espirituales* [62])

Llegados a este punto, convendría que nos detuviésemos un instante para recapitular algunas ideas centrales de esta tesis. Y ello en la medida en que la lectura, como ejercicio espiritual que es, necesita y se beneficia de la pausa y la repetición como vías por las que adentrarse en las significaciones de fondo que el texto propone; una sugerencia ésta más que una imposición, en tanto que razonablemente se podría sospechar al hilo de nuestro planteamiento, que su autoría –la del texto– se encuentra más bien distribuida, pues no se circunscribe solo a la actividad de “el que escribe”, precisando por igual de los actos interpretativos del lector, quien crea el argumento, y no tanto lo recrea, a raíz de su propia enciclopedia, de su mundo semántico privado. Podríamos decir entonces que el texto del autor –el que escribe– es la excusa, el pretexto, para el texto del lector –el que reescribe–; el argumento de uno emerge del otro y al mismo tiempo se superpone a éste. Inevitablemente, todo ejercicio de comprensión es a su vez un proceso de reconstrucción y ajuste.

A este respecto, la repetición sustentada sobre la pausa, parecería un requisito al que el lector no podría sustraerse a la hora de dar curso a su reflexión y poner en orden, sin apremio ni estridencias, las ideas que el texto de “el que escribe” le suscita. Una reflexión que le revelaría simultáneamente en el mismo emplazamiento su posición con respecto al camino recorrido, así como la distancia que aún le falta por cubrir

del mismo, y que a estas alturas, ya adivina en el horizonte. Sin duda, este ejercicio de cierre y discernimiento por aquilatar lo valioso y desprenderse de lo superfluo con vistas a la “purificación” del entendimiento, presupone la realización de un programa ascético al que acomodarse; un programa que pasa en estos momentos por recuperar y proyectar aquellas ideas que consideramos de mayor relevancia, y que ponemos a disposición del lector para que haga con ellas lo que estime más oportuno.

Los dos capítulos precedentes -extensos e intrincados- tenían el propósito de fijar el “cómo” de nuestro trabajo, es decir, la morfología y la sintaxis que adoptarían los fenómenos sobre los cuales hablaríamos con posterioridad. Con respecto a la religión, dentro de esa tupida y heterogénea urdimbre de enfoques disciplinares y paradigmas teóricos para abordarla, nuestra propuesta incidía en la consideración de la misma entendida como una arquitectura cultural destinada a la producción de sentidos, cuya relevancia se situaría entonces en su inmensa capacidad para interpretar, tanto para los individuos como para las colectividades, sus condiciones de existencia, sus identidades, y las vicisitudes socio-históricas que a éstos les tocaba atravesar.

Por otra parte, defendíamos que la subjetividad se podía entender como la forma que adopta el pensamiento auto-referido como resultado de sus relaciones de concomitancia con los artefactos culturales provistos en el seno de los diferentes regímenes antrópicos; específicamente, a través de aquellas prácticas que Foucault denominó tecnologías del yo, las cuales tendrían por objeto la gestión misma de la conciencia a través de la inculcación de determinados hábitos introspectivos, en aras de auxiliar una transformación de sí mismo con arreglo a un determinado horizonte estético, epistemológico, moral, religioso, etc.

A partir de esa noción de que el sujeto y las tecnologías del yo se construyen en paralelo, concluíamos que sólo un análisis sobre las relaciones mantenidas entre uno y otro en cada momento histórico, podría arrojar cierta luz acerca de los procesos de transición, repliegue, cambio, etc., de unas concepciones de la subjetividad a otras, y por lo tanto, del desarrollo histórico de las sucesivas teorías de la naturaleza humana

surgidas desde y en el encuentro con los objetos sociales a través de los cuáles éstas van cristalizándose.

Teniendo esto presente, la religión en tanto que ámbito de confluencia de diversas tecnologías del yo, no sólo se mostraría como un fenómeno psicológicamente relevante en la actualidad por su contribución a la hora de explicar la producción de experiencia desde dispositivos culturales como la oración o la confesión relacionados con el afrontamiento, la ética, los prejuicios sociales, etc.; también decíamos que las prácticas religiosas han guardado un papel privilegiado especialmente en la génesis de la forma contemporánea que adopta la subjetividad, calificada como moderna, al tiempo que han fijado ciertas condiciones históricas de posibilidad para que la psicología como dominio formal de conocimiento vinculado al pensamiento occidental, sea un proyecto viable.

Decíamos entonces que nuestro trabajo abordaría este paulatino proceso de psicologización de las antropologías occidentales a partir del Cristianismo, pues es en esta confesión, por su relevancia histórico-cultural, donde en sentido estricto se ha dado el surgimiento de esas hermenéuticas de sí mismo que tendrán un peso decisivo en la organización y orientación del comportamiento con respecto tanto al mundo, como al propio gobierno personal.

Seguidamente, planteábamos que una de las principales formas de pensarse a sí mismo en relación a esas tecnologías del yo cristianas, había sido a través de la afectividad. Al margen de otras lecturas naturalistas, sosteníamos que el hecho de considerar las emociones –al igual que la religión– como fenómenos antropológicos que forman parte de las estructuras de significación cultural, y que por tanto su función y significado está definido por una determinada disposición histórica que las envuelve en cada momento, nos permitía juzgarlas entonces como formas convencionalizadas de actuación que adoptaban su significado en el seno de una densa red de valores y objetivos sociales que daban coherencia al *self* en aquella comunidad humana en la que se vieran involucradas.

En este sentido, decíamos que la historia occidental de las emociones ha corrido pareja en buena medida al pensamiento cristiano al defender éste que la afectividad se relaciona estrechamente con el conocimiento y gobierno de sí mismo y por ende con la acción moral. Teniendo en consideración esto y su intenso papel en la formación de la identidad cultural, sostuvimos entonces que no era extraño que el Cristianismo hubiese ejercido en consecuencia un papel privilegiado en occidente en cuanto a las formas de gobierno de la afectividad, al proporcionar orientación extensa y detallada sobre las razones espirituales y los métodos de cómo debían ser manejadas aquellas emociones conflictivas en la vida de las personas por medio de una educación sentimental afianzada sobre la formación “cristiana” del carácter. La subjetividad cristiana, construida en torno a la moral, encuentra así en la educación de los afectos y la voluntad los pilares sobre los que se sostiene el autogobierno mediante la regulación de las emociones. Constituye por ello un ámbito cultural excepcionalmente prolífico —una comunidad emocional— para el estudio genealógico de las prácticas y discursos afectivos, y por ende, del desarrollo de la misma subjetividad.

* * * *

*Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos, pero doctos libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos,
y escucho con mis ojos a los muertos.*

*Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
o enmiendan, o fecundan mis asuntos;
y en músicos callados contrapuntos
al sueño de la vida hablan despiertos.*

Francisco de Quevedo
(*Desde la torre*)

*Sin unos ojos que lo lean, un libro contiene signos que
no producen conceptos. Y por lo tanto, es mudo.*

Umberto Eco
(*El nombre de la rosa*)

Si bien nuestro objeto de estudio se situaría en la intersección entre la afectividad y las tecnologías del yo cristianas por ser, desde el punto de vista genealógico, uno de esos espacios ricos donde observar cómo se fue tramitando el dominio de la subjetividad moderna, aún necesitamos de un “qué” concreto, de un fenómeno preciso que congrege todos los esfuerzos metodológicos y conceptuales que hemos desplegado hasta el momento. Un fenómeno el cual debe reunir las propiedades que la perspectiva culturalista de la psicología le reclama; es decir, connotado en el espacio y en el tiempo, preso en una semiosfera por una cierta frontera semántica que lo conserve con relativa unidad en aras de poder estudiarlo^[1].

1 Propiedades éstas cuya naturaleza, en numerosas ocasiones, ya hemos atribuido al uso de los conceptos como construcciones virtuales que edifican objetos para poder hablar de ellos.

Ese objeto de estudio sobre el que hablaremos a partir de ahora, se trata de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, una de las principales formas religiosas de conformación de la vida afectiva, que con extraordinaria fuerza afloraron en el Cristianismo de orientación católica—aunque no sólo—durante el Renacimiento. Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús, representan justamente uno de los hitos decisivos en la historia de la espiritualidad y el pensamiento que terminó desembocando en el siglo XVI con la aparición de un nuevo tipo de sujeto, el moderno, un ciudadano —no un súbdito— capaz de gobernarse, pero también de transformar y hasta de subvertir el orden social. Todo este proceso gravitó de una u otra forma sobre los ejercicios espirituales de Ignacio, síntesis perfecta del Humanismo renacentista y el Cristianismo, que simultáneamente fueron incentivo y expresión de ese cambio de paradigma antropológico que abonó el terreno para la modernidad con el advenimiento de la autonomía y la conciencia de sí mismo, y consecuentemente, la esfera de la libertad y la responsabilidad personales con él.

Aunque hablaremos profusamente de ella en los tres próximos capítulos, conviene que señalemos ahora, si quiera mínimamente, los rasgos más destacados de la concepción antropológica ignaciana que nos pongan ya sobre la pista de esa modernidad que ostenta. El primero de ellos, ya lo hemos indicado, tiene que ver con la primacía de la voluntad. A partir de ella, la vida afectiva se concibe como una sucesión constante de los más opuestos estados anímicos que deben ser controlados. El papel de la voluntad es entonces el de permitir al hombre sobreponerse a estos estados y “ordenar su vida” por encima de las pasiones, de los vaivenes que asedian al alma. La ascesis ignaciana, gira así, como ha escrito Gothein, en torno al “misticismo de la voluntad” (1895/2009).

A este respecto, en el orden psicológico, la pedagogía de los ejercicios espirituales se sustenta precisamente en ese desarrollo de la voluntad, amén de la formación del carácter y el fomento del gobierno de sí mismo (cuestiones que tratamos extensamente en el capítulo 2). Objetivos por los cuales el ejercitante es celosamente conducido a través de un exhaustivo programa de actitudes corporales, de trabajos para fomentar

la imaginación, de desarraigo de determinados afectos y fomento de otros, que lo faculden en definitiva, para tomar siempre la elección más adecuada; es decir, que el ejercitante sea capaz de aprender a encontrar, examinar y distinguir el origen y causa de los sutiles movimientos internos de su espíritu, los cuales pueden provenir, dice Ignacio, tanto de Dios como del propio desorden de su afectividad, preparando así el discernimiento que antecede a cualquier elección conforme a la voluntad divina o contra la misma (Loyola, 1548/2010). Es por ello que el finalismo, la radical primacía de la intención, es posiblemente la característica ignaciana más acusada. A su luz podemos comprender el estricto sentido de la disciplina psicológica, la “utilización” de los afectos y, en general, la consideración instrumental de la vida entera, su famoso “en tanto en cuanto”, o ya en versión maquiavélica, “el fin justifica los medios”.

De este punto se desprende que la práctica central que recorre los ejercicios ignacianos, núcleo de esa nueva organización de la vida espiritual, sea el examen de conciencia, el cual acabará por constituir mediante su continua realización el ámbito de lo mental como espacio formalmente psicológico en el que desentrañar las posibles consecuencias de cada intención y acción. Para Ignacio, la conciencia se posiciona así en el centro de la realidad humana, por lo cual, tanto la piedad como la metafísica, adoptarán a partir de su obra una dirección inequívocamente psicológica (Aldea, 1993).

En cualquier caso, los ejercicios ignacianos no surgieron *ex nihilo*. Muchos de sus elementos como son las anotaciones, las adiciones, el examen de conciencia, los modos de orar, el discernimiento de espíritus, etc., se pueden encontrar sin ninguna dificultad en fuentes previas. En este sentido, Paul Rabbow (1954) demostró que los ejercicios de Loyola no suponían más que la culminación de la lectura cristiana de cierta tradición filosófica de origen grecorromano –el Estoicismo– articulada por un sentido de la ascesis diferente ligada a la esfera moral; muy distinta entonces a la dimensión trascendental que le imprimirán los seguidores de Jesús de Nazaret en sus sucesivas redescrpciones.

Si bien es cierto que Ignacio de Loyola no inventó el sistema o método de prácticas psicológicas para el autoexamen, lo que justifica el peso y relevancia de este autor en la historia de la espiritualidad tiene que ver justamente con su capacidad para darle a ese entramado de tecnologías del yo una nueva orientación más allá del ámbito estrictamente religioso.

Es por ello, que en este capítulo recuperamos el peso de la tradición para entender el alcance y originalidad de la propuesta ignaciana cimentada sobre las formulaciones pretéritas de esos ejercicios; es decir, presentar los ejercicios de Ignacio de Loyola no como un fenómeno aislado, fruto únicamente de su experiencia privada, sino como el resultado de su contacto con el legado ascético y espiritual que le precede. La raíz semántica de la palabra “tradición” proviene de *tradere*, que significa precisamente “transmitir”. Bajo una analogía como la de la cadena, no sería difícil entender la tradición entonces como una sucesión de eslabones que se engarzan unos con otros. Pero la tradición, cuando realmente es tal, no es una mera parsimonia de redundancias, sino un sucesivo enriquecimiento de aportaciones que re-crean lo que les ha sido transmitido (recuerde el lector lo que dijimos en el segundo párrafo de este interludio espiritual). Capturar, siquiera mínimamente, la dinámica del universo semántico que envuelve en cada circunstancia histórica –cada eslabón– un conjunto de tecnologías del yo como son los ejercicios espirituales, tiene la ventaja de permitirnos apreciar las transformaciones de su significado y uso a lo largo del tiempo, a la vez que constatar las ideas transversales que los continúan articulando. Solo de esta forma, pienso, se podrá ponderar el peso de cada aportación en su contexto, observando su continuo despliegue y enriquecimiento en tanto que receptáculo de generaciones pretéritas, al tiempo que fuente para planteamientos futuros; es decir, como estratos porosos e íntimamente conectados que nos permitirán entender más tarde el alcance de la propuesta ignaciana.

Cabe advertir al lector, aunque a estas alturas ya no resulte necesario, que mi enfoque en las páginas que siguen no será por tanto estrictamente historicista, sino interpretativo, genealógico, pues no pretendo agotar ni reconstruir de forma exhaustiva

y sincrónica la tecnogénesis de las fuentes en las que se basan los ejercicios ignacianos entendidos como una sucesión de puntos de condensación estables e irreversibles (toda genealogía es una ficción). Esto implica que nos aproximaremos a esas fuentes como “trasfondos”, como ámbitos diversos de racionalidad de los que tomaré lo que me interese y ayude a comprender mejor tanto sus elementos de prolongación, así como la singularidad de sus propuestas.

En concreto, tomamos en consideración una serie de hitos históricos, de tiempos fuertes, que estimamos de especial relevancia para la formación de los ejercicios que finalmente recepcionará Ignacio de Loyola:

1. El mundo clásico, la crisis de las ciudades-estado griegas y el advenimiento de un imperio transnacional romano (Siglos III a. C. – III d.C.): las filosofías terapéuticas (el Estoicismo y su concepción de los ejercicios espirituales dentro de su doctrina) y las nuevas formas de religión: el Neoplatonismo como fórmula de transición entre la ascética estoica y la visión cristiana.
2. La hegemonía del Cristianismo como discurso dominante sobre la realidad (Siglos IV-XIV): la sucesiva conformación de los ejercicios desde los Padres del desierto y la Filocalia, pasando por la doctrina agustiniana, la concepción escolástica (St. Tomás de Aquino) y finalmente las críticas franciscanas de los siglos XIV y XV.
3. El Renacimiento como movimiento centrípeto a una antropología psicológica (Siglos XV-XVI): influencia del Humanismo en la conformación de una espiritualidad subjetiva que desembocará en la *Devotio Moderna* que penetrará en España a través de la abadía de Monserrat, donde Ignacio entrará en contacto con la mayor parte del legado ascético de Occidente.

Para realizar esta genealogía que dé cuenta de los “actos y umbrales epistemológicos” (Bachelard, 1957/2000), de los puntos críticos que marcan el tránsito de un régimen antropológico a otro –en este caso, las condiciones de emergencia, desaparición y

cambio del uso y significado de los ejercicios espirituales en distintas disposiciones cronotópicas-, recurrimos al modelo de análisis que elaboramos en la tabla 1.2 del primer capítulo. Conforme a dicho modelo, abordaremos en cada uno de los tres hitos presentados, un análisis sucesivo de los estratos I (ámbito cultural entendido en un sentido laxo que articula una determinada racionalidad e imagen de la naturaleza humana) y II (sub-ámbito de ese marco general referido específicamente a las prácticas y valores religiosos). Con respecto al estrato III del modelo, éste será considerado en los tres próximos capítulos omitiéndose por ahora. Como subniveles de análisis del estrato II que nos ayuden en ese análisis (región segregada del estrato I referida específicamente al ámbito de racionalidad religiosa), indagaremos en la concepción que subyace tanto de 1) las emociones como de 2) la voluntad, y de la relación de ambas con 3) los ejercicios espirituales (son formas de educar la afectividad por medio de la voluntad) dentro de 4) un marco ético que articula el proyecto teleológico que los encadena a todos.

Más específicamente, en cuanto a estos cuatro subniveles del estrato II, indagaremos en

1. Cómo se entienden los ejercicios espirituales, las emociones y la voluntad (qué son, qué significan, qué papel desempeñan en la acción, etc.) dentro de cada ámbito de racionalidad (entendido como diferentes comunidades emocionales). Esto nos permitirá entender el marco antropológico en el que cual los procesos emocionales y motivacionales se inscriben; en definitiva, qué lugar ocupan las emociones y la voluntad para ellos en la comprensión de la vida humana.
2. En consecuencia, conocer el orden moral y ético dentro del cual se producen las evaluaciones e interpretaciones que nos permita entender los regímenes de significación y las circunstancias en que tales conceptos afectivos y volitivos son significativos y se relacionan con los ejercicios espirituales.

3. Explicar genealógicamente los motivos para que el sistema de reglas por el cual tanto las emociones, la voluntad y los ejercicios espirituales, entendidos todos como formas complejas de acción social, se mantuvieron o cambiaron su significado a lo largo del tiempo.

Para una visión de conjunto, el lector puede consultar la tabla 3.1 donde podrá formarse una idea más detallada tanto del método como del itinerario que seguiré en este capítulo un tanto extenso.

Ámbito de racionalidad histórico-cultural extenso (Cronotopo general) Estrato I – Semiosfera 1	Región segregada del Estrato I referida específicamente al ámbito de racionalidad religiosa Estrato II – Semiosfera 1.1		Autoconocimiento Subniveles de análisis del Estrato II –Semiosfera 1.1						
			Ética	Emociones		Voluntad	Ejercicios espirituales		
Crisis de las ciudades-estado griegas y advenimiento de un imperio transnacional romano (emergencia del individualismo radical) (Siglos III A.C.- III D.C.)	Filosofías morales: Estoicismo		Vivir conforme a la ley natural (armonía entre el <i>logos</i> de la razón y el del universo)	Impulsos incontrolados, perturbaciones del ánimo opuestas a la razón que apartan del juicio de lo verdadero		Entendida como razón práctica integrada en una agencia psicológica unitaria donde se decide dar o no asentimiento a los impulsos emocionales	Permiten la vigilancia y control sobre las representaciones (segundos movimientos de la emoción) para llegar a la <i>ataraxia</i> (extirpación de los afectos y pasiones)		
	Nuevas religiones: Neoplatonismo		Vivir de acuerdo a la ley del <i>logos</i> divino	Pertenecen al alma concupiscible (representan la inclinación humana hacia lo sensible)		Es propia del alma irascible. Necesita ser conducida por la razón	Posibilitan el conocimiento de Dios en la introspección orientando al alma racional y en consecuencia, la irascible y la concupiscible, hacia la voluntad divina		
Hegemonía del Cristianismo como discurso dominantes sobre la realidad (Siglos IV– XIV)	Cristianismo	Patrística: San Agustín		Ser y actuar en conformidad con la naturaleza humana creada a imagen y semejanza de Dios	Malos pensamientos y pecados, consecuencia de la falta adámica, que pueden ser aprovechables si se orientan hacia buenos fines	Distinción entre pasiones: pertenecen a la parte más baja del alma (apetito sensitivo) y afectos: movimientos de la voluntad (apetito inteligible)	Es la potencia central del alma por cuanto posibilita el libre albedrío. No sólo basta con conocer el bien; también hay que desearlo	Ordenan los afectos y las potencias (entendimiento, memoria y voluntad) hacia Dios mediante el examen de conciencia para reconocer las desviaciones y enmendarlas	
		Edad Media	San Anselmo y Pedro Abelardo				Dado que pertenece al apetito inteligible, ésta debe someterse al orden de la razón (reflejo a su vez del orden natural de Dios). La libertad es siempre ejercicio de la inteligencia	Permiten corregir y ordenar la razón para conocer a Dios a través del mundo material (distinción de las 4 causas aristotélicas)	
			Escolástica: Santo Tomás			Son indistinguibles de la voluntad dado que la agencialidad es una entidad unitaria sin fronteras ni jerarquías		Supone y engloba la razón. Además, es superior porque es libre mientras que la razón no	Posibilitan que cada hombre encuentre, mediante la fe –un acto de voluntad más que de razón–, su camino interior y privado a Dios, sin suponer un criterio moral único de referencia
			Crítica franciscana: Buenaventura, Escoto y Ockham						

Ámbito de racionalidad histórico-cultural extenso (Cronotopo general) Estrato I – Semiosfera 1	Región segregada del Estrato I referida específicamente al ámbito de racionalidad religiosa		Autoconocimiento Subniveles de análisis del Estrato II –Semiosfera 1.1			
	Estrato II – Semiosfera 1.1	Ética	Emociones	Voluntad	Ejercicios espirituales	
El Renacimiento como movimiento antropocéntrico y subjetivista (auge del individualismo en política, cultura y religión) (Siglos XV-XVI)	Cristianismo	Misticismo alemán: Eckhart, Tauler, Suso y Ruisbroeck	Renuncia y despojo radical de todo lo externo hasta encontrar a Dios en el interior	Contra la tendencia intelectualista de la fe, refugio en la afectividad como una de las principales vías de acceso y descubrimiento de Dios	Es central para el esfuerzo humano en el ejercicio de la virtud y consecuentemente para la salvación	Propician el vencimiento de sí mismo, ordenando los afectos desordenados (impulsos de la voluntad) a través del examen de conciencia, la oración mental y el discernimiento de espíritus (análisis del origen, naturaleza y consecuencias de los pensamientos)
		Formas laicas de la vida religiosa: begardos y beguinas, amigos de Dios, hermanos del libre espíritu, iluminados, recogidos y alumbados	Modelar la propia vida y costumbres a partir de la imitación de Cristo como compendio humano de todas las virtudes			
		Erasmus de Rotterdam				
		Devotio Moderna: Groote, Radewijns, Kempis y Mombaer				
		Escuela española de espiritualidad: García Jiménez de Cisneros				
		Ignacio de Loyola				

Tabla 3.1. Itinerario de análisis para la genealogía de los ejercicios espirituales.

Empezaremos, pues, nuestra exploración del desarrollo de esos ejercicios en las filosofías morales del imperio romano, especialmente en el Estoicismo. Es hora, por tanto, de que pongamos en marcha la máquina del tiempo una vez más para que nos conduzca a la Roma helena del siglo III antes de Cristo.

La filosofía como razón práctica. La emergencia de los ejercicios espirituales en las escuelas morales romanas.

La filosofía no promete asegurar nada externo al hombre: en otro caso supondría admitir algo que se encuentra más allá de su verdadero objeto de estudio y materia. Pues del mismo modo en que el material del carpintero es la madera, y el del escultor, bronce, el objeto del arte de vivir es la propia vida de cada cual.

Epicteto
(*Disertaciones por Arriano*)

El imperio universal y la ciudadela interior.

En donde Alejandro Magno había fracasado en su proyecto de una potencia universal articulada por la cultura griega, los romanos triunfaron. Ciertamente, con la llegada de la *pax romana*, la imagen de las ciudades-estado fue fagocitada en aras de un imperio transnacional, el cual trajo consigo por partes iguales el anhelo de una ciudadanía cosmopolita, al tiempo que el más extremo individualismo (Taylor, 2006). Estos dos elementos estaban íntimamente vinculados en la medida en que el ciudadano se vio inmerso de súbito en una realidad social confusa de difícil comprensión y escaso control, muy distinta a la seguridad que lo había asido hasta entonces a la vida compacta

y omniabarcante de la *Polis*. La pregunta de cómo uno podría ser feliz dentro de un mundo tan incierto como ese, no se hizo esperar.

En una sociedad con semejantes características, no resultó extraño entonces que la filosofía adoptase, en detrimento de su carácter especulativo, una orientación predominantemente ética que respondiera a las necesidades psicológicas de la gente; necesidades que los enfoques más teóricos y complejos –Platón y Aristóteles, principalmente– parecían no poder satisfacer. Por contra, se necesitaba un pensamiento volcado a la práctica, un *ars vivendi* dirigido a solventar los problemas cotidianos que permitiera conquistar la felicidad (*eudaimonía*) en el seno de la ciudadela interior, a través del dominio de sí mismo (Hadot, 2006). El buscar la solución apropiada a este dilema, será el cometido de las filosofías morales.

En busca de una vida buena. Las filosofías terapéuticas de la felicidad.

*Dicha no busques ansiosa;
nadie la dicha nos da:
la dicha es perla preciosa
que en el corazón reposa
del que buscándola va.*

Pedro Antonio de Alarcón
(*Poesías serias y humorísticas*)

Si la ética griega giraba en torno a la *eudaimonía* como el *telos* de todas las acciones humanas, la *areté* (virtud) constituía el principal medio por el que uno debía alcanzarla. La “vida buena” se identificó así con una “vida moral buena” (Copleston, 1984a). La cuestión que estaba pendiente por resolverse entonces, tenía que ver precisamente con cuál era la función genuina de los seres humanos, y en consecuencia, qué *areté* correspondía a la misma. Para Aristóteles, la vida de acuerdo con la virtud en sentido

supremo, se trataba de la vida del intelecto. La *eudaimonía* resultaría entonces del desarrollo de la función intelectual del hombre por ser la mejor de sus *aretai* (2000). La virtud tiene así, desde el punto de vista del estagirita, una función epistémica que también encontraremos en el Cristianismo; y es que la felicidad proviene del conocimiento, en tanto que la excelencia en la acción moral, conduce naturalmente a ella como la consumación del bien que colma de plenitud el propio sentido de la vida. De acuerdo a este planteamiento, la posibilidad de descubrir las verdades, estaría garantizada por la introspección racional mediante el ejercicio de la virtud; especialmente las verdades de tipo ético, en tanto que éstas se encontrarían sustentadas en la voluntad, pudiendo entonces alcanzarse mediante el aprendizaje esforzado.

Si bien los griegos clásicos habían buscado la *eudaimonía* en la realización del ser humano a través de la virtud intelectual, los romanos que les sucedieron rebajaron sus expectativas considerablemente, habida cuenta de ese mundo lleno de cambios y perturbaciones que escapaba a su control. Resulta coherente por tanto, que todas las escuelas filosóficas helenas, se conformarán ahora con identificar la felicidad con la ataraxia (impasibilidad y desasimiento) como el autodomínio de sí mismo necesario para emanciparse de los problemas, más allá de los vaivenes de la fortuna (Veyne, 1990).

Cada escuela, sin embargo, difería en su manera de entender cómo era posible alcanzar esa ataraxia. Tanto para los cínicos como para los estoicos, ésta se lograba destruyendo en el ánimo el deseo de todo bien exterior y dedicándose solamente a la vida intelectual. En el caso de los escépticos, la imperturbabilidad nacía de la suspensión del juicio (*epojé*). Por su parte, los epicúreos admitieron el disfrute de los bienes materiales, si bien procurando que el hombre no acabara haciéndose esclavo de ellos.

En cualquier caso, el papel de esas escuelas, entendidas en su acepción más literal como establecimientos públicos de enseñanza y no como una doctrina general de

pensamiento^[2], era el de suministrar a sus clientes un método preciso y concreto de dicha al que adherirse (Veyne, *Ibid*). Dentro de esta vertiente práctica de la filosofía, la figura del filósofo adquirió igualmente nuevas dimensiones, pasando de una concepción restringida del maestro académico del cual dimanaba la “verdad revelada” que dicta desde su cátedra, a la de un médico-pedagogo que ofrece recetas y consejos útiles en pos de la *ataraxia*^[3].

Aprende a vivir. Los ejercicios espirituales, la construcción retórica de la conciencia y la transformación de sí.

Esculpe tu propia estatua.

Plotino
(*Enéadas*)

En esta nueva acepción de la actividad filosófica, los ejercicios espirituales surgen en el seno de las escuelas morales como el conjunto de prácticas destinadas precisamente a la *paideia*, a la educación por parte de ese médico del alma de sus clientes para fomentar su propia transformación con arreglo a un determinado *ars vivendi*, que finalmente les acabe facultando como terapeutas de sí mismos (Hadot, 2013). Si bien las diferencias entre las escuelas morales se encontraban en cómo concebir el logro de la imperturbabilidad como *telos*, y en las metafísicas que justificaban semejantes medicinas, podemos percibir a través de ellas, no obstante, una intensa unidad proporcionada por esos ejercicios espirituales que todas empleaban. Pierre Hadot (2006) dejó bien claro este punto: las filosofías helenas no estaban calculadas para ser

2 Pensemos, por ejemplo, en la etimología del término “estoico”: la sede de estos filósofos era la *Stoa poikilé*, es decir, el “pórtico pintado” del ágora donde Zenón, el fundador de la escuela, exponía sus ideas ante un numeroso público.

3 Precisamente, será en esta nueva imagen del filósofo como médico de las almas, donde se encuentre el origen histórico de la psicología entendida en su acepción como ámbito clínico.

tenidas por interesantes o verdaderas, sino para desempeñar un cometido práctico, para cambiar la existencia de individuos concretos mediante el entrenamiento en esos ejercicios espirituales con independencia de ciertos criterios epistemológicos^[4].

Ahora bien, si las filosofías morales se basaban en los ejercicios espirituales como instrumento de cambio personal para obtener la *eudaimonía* entendida como imperturbabilidad a través de la virtud, ¿cuáles eran y en qué consistían semejantes ejercicios?

Los ejercicios espirituales son, precisamente, ejercicios en tanto que se trata de prácticas cuya repetición da dominio sobre algo, ya sea adquiriendo, desarrollando o conservando alguna facultad o cualidad, con vistas a un fin determinado (Sloterdijk, 2010). Lo que el adjetivo “espiritual” calificaba de esos ejercicios en el helenismo, es que estos no se limitaban a un mero código de conducta que abordaba epidérmicamente los aspectos morales del comportamiento, sino que involucraban todas las facetas de la persona, en donde el yo era convertido por el ejercitante en un objeto para sí al que dar forma. Es por ello que Hadot (2006), en su defensa de la calificación de “espirituales” de esos ejercicios más allá del ámbito religioso, sostiene que éstos suponen la movilización del psiquismo en su conjunto, involucrando tanto al pensamiento, como la voluntad, la imaginación, la afectividad, la memoria o el comportamiento: “La palabra “espiritual” permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como éstos son producto no sólo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo” (p. 24). La analogía con el ejercicio físico resulta evidente: al igual que por el ejercicio repetido de prácticas corporales el atleta proporciona una nueva apariencia y mayor vigor a su cuerpo, gracias a los ejercicios espirituales, el sujeto, actuando desde y sobre sus propias operaciones mentales, proporciona mayor ímpetu a su alma,

4 Al margen de otras consideraciones, la diferencia capital entre estas escuelas y la Iglesia cristiana posterior, tendrá que ver con que las primeras no presuponen que su verdad deba ser universal; se trata sólo de una doctrina y método útil para cierto tipo de individuos. No es, por tanto, imperialista en sus aspiraciones, mientras que la segunda necesariamente debe serlo.

modifica su paisaje interior, transforma y reforma su visión del mundo y, finalmente, su ser por entero^[5].

Para saber cuáles eran los ejercicios espirituales que se practicaban en las filosofías morales, contamos con dos textos de Filón de Alejandría (s/f) en donde éste elabora un listado de los mismos. En uno de ellos, se hace referencia al estudio (*zetesis*), el examen en profundidad (*skepsis*), la lectura, la escucha (*akroasis*), la atención (*prosoche*), el dominio de uno mismo (*enkrateia*) y la indiferencia ante las cosas indiferentes. El otro texto cita las lecturas, las meditaciones (*meletai*), la terapia de las pasiones, la rememoración de cuanto es beneficioso, nuevamente el dominio de uno mismo, y el cumplimiento de los deberes.

Si bien la alusión a estos ejercicios espirituales era constante en los escritos de las escuelas terapéuticas, no disponemos, sin embargo, de ningún texto que aborde la organización interna que existía entre los mismos con vistas a una visión general del procedimiento^[6]. Muy probablemente, esta falta de información al respecto la debamos atribuir al hecho de que la enseñanza y práctica de los ejercicios se realizaba de manera oral entre el maestro y sus discípulos, sin la necesidad, por tanto, de dejar constancia por escrito de algo –su organización– que para ellos resultaría evidente. Como veremos después, algunas pistas para reconstruir ese orden, lo encontraremos en las formulaciones cristianas de la vida espiritual –cuyo esquema tomaron de la tradición clásica–, entendida ésta como una sucesión progresiva de ciertas actividades y contenidos que se van concatenando de acuerdo a un supuesto orden lógico en

5 La analogía podría resultar todavía más evidente por cuanto que en el *gymnasion*, es decir, el lugar donde se practicaban los ejercicios físicos, también se impartían lecciones de filosofía, lo que significa que allí se llevaba a cabo un entrenamiento específico en la gimnasia espiritual (Hadot, 2006).

6 Basándose en los dos textos de Filón, Hadot intenta reconstruir la posible organización de los ejercicios agrupándolos en tres bloques que responde a una conceptualización más propia de nuestra época, que de la del siglo III: 1) técnicas destinadas al control privado –atención, meditación y rememoración–; 2) técnicas de carácter más intelectual –lectura, escucha, estudio y examen en profundidad– ; 3) ejercicios de naturaleza más activa –dominio de uno mismo, cumplimiento de los deberes e indiferencia– (2006).

Esta distinción asumiría de nuevo la falacia ontológica que ya hemos citado en varias ocasiones.

el despliegue del autodomínio. Dentro de esa tendencia práctica que el helenismo propició de la filosofía entendida como un *ars vivendi*, los ejercicios espirituales fueron los medios encargados precisamente de proporcionar ese estilo de vida a través de la reforma y transformación de uno mismo. Una transformación progresiva, que en términos generales describiría el tránsito de una vida opaca que discurre desde la oscuridad de la inconsciencia (y por tanto, del descontrol), a un estado de hiper-reflexividad, de gravoso y perpetuo examen de sí.

Aprender a vivir en ese mundo ingobernable, supone así la metamorfosis profunda del individuo y de su manera de contemplarlo. Si entendemos por tanto que esa reforma del carácter (la manera de pensar, de sentir, de actuar) estaría vinculada con la permeabilidad o no del individuo a ser persuadido por una representación distinta de la realidad, en tanto que lo único que puede cambiar éste es la concepción que tiene de las cosas y no las cosas mismas^[7], los ejercicios espirituales, a este respecto, se tratarían entonces de dispositivos encargados de movilizar y conformar –dar forma– mediante todos los recursos psicagógicos de la retórica (el arte de seducir al espíritu) al lenguaje interior (Kennedy, 2003); una concepción dialógica de la mente ésta –en donde lo que se busca es dar cierta organización a los diversos puntos de vista que se confrontan en una misma persona– que ya anticipa en cierto sentido las teorías del yo polifónico que traté en el capítulo anterior (Hermans y Gieser, 2012).

A este respecto, ya la misión de Sócrates con la *mayéutica* consistía precisamente en instar a los interlocutores a cuidar de su diálogo interior, a que su lenguaje privado –el pensar– estuviera controlado por las mismas premisas que el decir en público (Mortara Garavelli, 1996). Con esto, lo que los diálogos platónicos ponían de manifiesto era que la dimensión del interlocutor resultaba capital para comprender la estructura del propio pensamiento; no sólo porque rechazaban un punto de vista solipsista sobre el mismo, donde uno siempre es presa de su propia argumentación; también porque el diálogo refleja la naturaleza discursiva de la mente, lo que permite construir la vida

7 Esta distinción asumiría de nuevo la falacia ontológica que ya hemos citado en varias ocasiones.

interior; el diálogo obliga al interlocutor no sólo a inducir en su *partenaire* determinada disposición mental, sino que también, previamente, a sí mismo (el convencimiento del otro, pasa por la propia persuasión). La creación de la conciencia se traduce así en la construcción de un auditorio crítico interior, en un testigo universal (Taylor, 2006).

Merece la pena llamar la atención sobre cómo ese mecanismo de construcción establece estrechos vínculos entre la teoría retórica y la moral (la conciencia de sí ya nace incardinada desde el principio como objeto para la reflexión ética). La elaboración de lo que nosotros llamaríamos “voz de la conciencia”, con sus componentes de patrón moral y vigilancia interna de la conducta, debe su concepción a la reflexión generada en torno a temas retóricos. Y de todo el corpus doctrinal de la retórica, se diría que el utensilio básico es la teoría del discurso deliberativo, ese que pretende responder a la cuestión de ¿qué hacer? El fuero interno (el *animus*) se concebirá así como un foro interno (advuértase el juego de palabras) donde se desarrolla una verdadera “deliberación” (*consilii capiendi deliberatio*), un debate en el que uno mismo es, a la vez, “consultor” y “asesor”, *deliberans* y *suasor* (Billig, 1999).

Desde este punto de vista, todo ejercicio espiritual es dialógico en la medida en que supone un auténtico ejercicio de presencia, tanto ante uno mismo como ante otros (para que haya diálogo, debe haber más de un interlocutor); los ejercicios espirituales obligarían a uno mismo a cambiar su punto de vista, de actitud, de convicción (convencer es un término militar, siempre es el resultado de una contienda. Ser con-vencido es ser vencido, es una derrota consentida; estar convencido es estar asintiendo a las razones de quien nos vence); es por ello que dialogar con uno mismo supone, al mismo tiempo, luchar consigo mismo en aras de esa transformación de la representación del mundo (Hadot, 2006).

Pero para salir vencedor de este combate, no basta con exponer la verdad, no basta siquiera con demostrarla, sino que es necesario persuadir. Es por ello que no importa tanto el fin que persigue el diálogo, sino su forma, los medios que se recogen para generar la solución (Kennedy, 2003). De ahí la importancia de la retórica entendida

no sólo desde el punto de vista psicagógico cuyo objeto es la verdad y propone un auténtico diálogo con el otro; también, a la manera sofística con la que combatía Platón, como *logografía*, es decir, que su objeto también sea lo verosímil, la ilusión y la adulación, más que lo verdadero. No sería mala idea por tanto, intentar reconstruir el orden de esos ejercicios a través del esquema fijado de la retórica –especialmente el género deliberativo, que se encarga de aconsejar sobre lo útil y persuadir en contra de lo que se considera perjudicial- como la forma de organizar la auto-persuasión, de constituir esa voz de la conciencia que suponen los ejercicios espirituales (este tema se desarrollará en el capítulo 5).

Habitando en el logos universal. El Estoicismo y la voluntad de ser indiferente.

Las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, nada puede detenerlas, ni obstaculizarlas; las que no dependen de nosotros son débiles, esclavas, dependientes, sujetas a mil obstáculos y a mil inconvenientes, y enteramente ajenas.

Epicteto
(*Disertaciones por Arriano*)

La mayor revolución de nuestros tiempos es el descubrimiento de que al cambiar las actitudes internas de su mente, los seres humanos pueden cambiar los aspectos externos de su vida.

William James
(*Principios de Psicología*)

De entras todas las escuelas terapéuticas de la felicidad que emplearon los ejercicios espirituales, la filosofía moral que mayor influencia y repercusión tuvo en la conformación de la doctrina cristiana, fue el Estoicismo. Si bien es cierto que la formulación del pensamiento estoico evolucionó desde Zenón (332-262 a.C.) y Crisipo (aprox. 281-204 a.C.) hasta Epicteto (muerto hacia el 125 d.C.), las tesis centrales de su planteamiento, no obstante, nunca variaron.

Como terapia del alma, el Estoicismo enseñaba que la virtud se trataba de un estado mental consistente en el dominio de las emociones que cualquiera, fuese esclavo, mujer, pobre, etc., podía alcanzar con el debido esfuerzo^[8]. Por tanto, distinguir entre el bien y el mal era algo que iba más allá del mero conocimiento y respeto de las leyes (*nomos*) de la sociedad en la que se vivía; se trataba más bien de una sensación de desajuste, de desorganización que provenía de la propia voz interior de la razón (*logos*), la cual estaba a su vez en resonancia directa con el *logos* divino del universo (Singer, 2004). A través de esta noción psicológica de la ética, los estoicos crearon un concepto genuinamente occidental; ellos lo llamaron *syneidesis*, y más tarde se tradujo al latín como *consciencia* (Taylor, 2006).

Como vemos, los estoicos defendían que vivir conforme a la naturaleza, la aceptación de la “ley natural”, la armonía entre el *logos* de la razón y el del universo, era la forma más elevada de virtud entendida al modo aristotélico, como plenitud del desarrollo, como vida lograda en el cumplimiento de su fin propio: la disposición adecuada a la naturaleza, y la conciencia de la misma. Cuando la voluntad del individuo era compatible con la ley natural, éste era virtuoso, e inmoral cuando no era así^[9]. En

8 El estoicismo rompe así con la ética tradicional griega, al ser universal y no elitista. Cualquiera, independientemente de su estatus social, podía llegar a ser un sabio estoico. El gran interés por esta doctrina se puede comprobar por el hecho de que fue adoptada por personajes tan dispares como Séneca (un filósofo), Epicteto (un esclavo) o Marco Aurelio (un emperador).

9 El estoico no resuelve el problema de cómo puede ser libre la voluntad del hombre en un universo completamente determinado. Este mismo obstáculo sobre la libertad de la voluntad lo tiene en cierta medida el Cristianismo, especialmente la escolástica, porque no se justifica un Dios todopoderoso junto con la facultad del hombre para elegir entre lo bueno y lo malo. En este punto, estoicos y cristianos tienen ciertas dificultades para explicar la existencia del mal y de los pecados.

ese confuso mundo helenístico, el ideal estoico de conciencia garantizaba que todo individuo, supiera, racionalmente, lo que estaba bien y lo que estaba mal, al margen de las formas de regulación convencionales.

Por tanto, para el estoico, todo lo que acontece, ocurre por un motivo, no existen los accidentes y su *eudaimonia* –frente a la interpretación de los escépticos como despreocupación, o su sentido de no-dolor para los epicúreos- es imperturbabilidad, firmeza de ánimo, indiferencia, ya que todo lo que está más allá de la voluntad personal es parte del “plan divino”: la enfermedad, el dolor, la muerte, los honores, etc. Hay en todo esto una indudable invitación a la resignación.

Por el contrario, sí somos dueños de las representaciones que se producen en nuestra *psique* y estamos en la obligación de gobernarlas. Esas representaciones están relacionadas con los tres tipos de operaciones que el alma realiza y que Epicteto (55-135) enumera: “(...) el juicio de valor (*hypolépsis*), el impulso hacia la acción (*hormé*), el deseo (*orexis*) o la aversión; en una palabra, todo lo que es nuestra propia obra” (citado en Hadot, 2013, p. 226).

Cabría destacar la relevancia que para nuestro argumento tiene la *hypolépsis* como primera actividad que Epicteto atribuye al alma: al recibir las imágenes que provienen de la sensibilidad del cuerpo, está desarrolla un juicio, es decir, un diálogo interior: se pregunta a sí misma acerca de qué es el objeto o el acontecimiento que le ha sobrevenido y, sobre todo, qué significa “para ella”, qué es a sus ojos. Precisamente, toda la doctrina estoica emerge en este momento de ese discurso interior, del juicio que se emite sobre las representaciones que acaecen en el alma (Sorabji, 2000). Tanto Epicteto y otros autores como Marco Aurelio lo repetirán hasta la saciedad: todo es un asunto de valoración; no son las cosas las que nos turban, sino nuestras representaciones de las mismas, las ideas que nos formamos de ellas y el discurso interior que desplegamos en su nombre. De esta conclusión se puede extraer una idea que será capital para el desarrollo de los ejercicios espirituales que ya señalamos cuando hablamos de su carácter dialógico: si la vida moral se entiende como el diálogo

del alma consigo misma a propósito de las representaciones y el valor que a éstas se les asigna, entonces deberemos conceptualizarla como un ejercicio retórico en el que entablamos conversación con los acontecimientos y con las cuestiones que suscitan en nosotros. Con respecto a este diálogo interior, Epicteto (185/2008) en su texto de las Conversaciones nos dice que “De la misma manera que nos ejercitamos para hacer frente a las interrogaciones sofísticas, también tendríamos que ejercitarnos para hacer frente a las representaciones (*phantasiai*), puesto que también ellas nos plantean cuestiones” (III, 8, I).

Teniendo en cuenta esas tres operaciones del alma y la naturaleza dialógica de la razón, la labor del filósofo será educarlas, ejercitarlas bajo tres ámbitos de actividad, coincidentes con las tres partes de la filosofía respectivamente (ética, física, metafísica), para convertirse, dice Epicteto, en un “hombre perfecto” (III, 2, I-2):

- El ámbito que concierne a los deseos y las aversiones, a fin de no verse frustrado en sus deseos y de no encontrarse con lo que se intenta evitar;
- El ámbito que concierne a los impulsos activos y las repulsiones y, de un modo general, lo que se refiere a lo que conviene a nuestra naturaleza (*kathékon*), a fin de actuar de una manera ordenada, según la probabilidad racional, y sin negligencia;
- El ámbito en el cual se trata de preservarse del error y de las razones insuficientes y, en suma, lo que se refiere a los asentimientos (que damos a nuestros juicios).

El primer *topos* de transformación de los ejercicios espirituales estará ligado entonces a que el ejercitante aprenda a renunciar progresivamente tanto a sus deseos como aversiones discerniendo entre unos y otros aquellos que dependen de su voluntad y todo lo demás de lo que debe guardar indiferencia aceptándolo como la voluntad de la naturaleza.

En este mismo sentido, se dirigen los ejercicios del segundo ámbito: educar el campo de las acciones adecuadas (*kathékonta*) a esa naturaleza del *logos*. El tercer ámbito, el más comprensivo de los tres, hace referencia a la misma raíz del problema

y de la solución. Se refiere a ese control y examen de cada representación (*phantasia*) que nos hagamos para que el discurso interior, el juicio que emitimos sobre él, sea adecuado a la realidad de esa naturaleza que nos trasciende (*phantasia kataléptiké*), para dar así nuestro asentimiento a un juicio verdadero, y expulsando y rechazando los falsos y erróneos.

Como vemos, para el Estoicismo el control de las representaciones es un asunto central en tanto que la bondad o maldad de las acciones se sitúa en la facultad de juzgar que depende de la conciencia. Precisamente, con la aparición de esta última, la preocupación o cuidado de sí (*prosoche*) vendrá a ser la actitud fundamental de la ascética estoica en tanto que es transversal a las tres formas de actividad del alma en su prosecución del orden y la virtud (Hadot, 2006). El entrenamiento de esta *prosoche* implicará la presencia de un estado de alerta, de una constante tensión espiritual gracias a la cual el filósofo podrá advertir el sentido y orientación de sus acciones, actuando como un cambista, examinado el cuño y valor de sus pensamientos. Para ello, deberá disponer de una regla vital (*kanon*) garantizada por el entrenamiento con los ejercicios espirituales y recogida en forma de apotegmas -breves sentencias moralmente instructivas- que tenga siempre disponible (*procheiron*) mediante su memorización, y que le permita aplicarla, de la misma manera que las reglas gramaticales de una lengua – en este caso, una gramática de la razón-, a las circunstancias concretas que le surjan al paso, obrando siempre así “con corrección” en todo cuanto emprenda (Veyne, 1990).

Es por ello, que la figura que mejor condensa el ideal estoico de ese hombre perfecto de Epicteto, es la del sabio (Copleston, 1984a), quien se distingue por su virtudes de autarquía (carencia de necesidades), obediencia (todo está ordenado conforme al *logos* universal, y puesto que nuestra razón es una parte ínfima del mismo, debe disponerse en todo y para todo según la ley universal), conciencia del deber (si la ley es universal también debe ser moral. Sólo obra moralmente el que se somete, por conciencia del deber, al acontecer universal), y principalmente, la carencia de emociones como forma de alcanzar la tranquilidad. Sobre este último aspecto hablaremos a continuación.

1. La concepción estoica de las emociones: la doctrina de los primeros y segundos movimientos.

*Lo que perturba a los hombres no son los sucesos,
sino las opiniones acerca de los sucesos.
(...) ¿Qué es el llorar y el gemir? Una opinión.
¿Qué es la desdicha? Una opinión.*

Epicteto
(*Disertaciones por Arriano*)

La principal fuente de representaciones que el estoico debía controlar estrechamente mediante la *prosoche*, eran las emociones. Según su concepción, la naturaleza había provisto de manera perfecta a la conservación y al bien de los seres vivos, dotando a los animales del instinto, y al hombre de razón. A pesar de eso, y por consciente que fuera de su naturaleza intelectual, existían en éste impulsos irracionales incontrolados, que denominaban pasiones. Es por ello, que estos impulsos, en tanto que eran considerados perturbaciones del ánimo opuestas a la razón que apartan al juicio de lo verdadero mediante la estulticia y la ignorancia, no tenían razón de ser en la vida humana (Graver, 2007).

En consecuencia, la virtud –que en su vertiente teórica era el reconocimiento de la naturaleza racional- en su aspecto práctico será esencialmente la capacidad de enfrentarse con las pasiones, el vigor para superar la debilidad (*arróstema*) y las enfermedades (*nósoi*) del alma. Es por ello, que para salvarse del influjo de las emociones, no es suficiente con moderarlas (*metriopatheia*), como aconsejaba Aristóteles: será preciso erradicarlas en la *apatheia*, la “no-afectividad”, adoptando hacia las mismas esa posición de indiferencia de la que ya hablamos. Así, el camino estoico que conduce a la *eudaimonía* (gobernar la propia existencia) por medio de la virtud (adecuación

racional a la naturaleza), pasa por el análisis de las emociones y la anulación de su influencia mediante la voluntad (Singer, 2004).

La concepción estoica de las emociones se remonta a la opinión que sobre las mismas guardaban ciertos autores griegos anteriores a ellos, quienes se ocuparon más de su valor que de su naturaleza. Por ejemplo, de Demócrito recuperan su noción de que mientras “la medicina cura las enfermedades del cuerpo, la sabiduría libera al alma de las emociones” (citado en Oatley, 2004, p.43); una estela que continuó con Platón al buscar éste una vida contemplativa ajena a la afectividad en tanto que fuente de vulnerabilidad humana que entorpece el conocimiento de lo eidético-verdadero.

Si bien los estoicos se sumaban a esta corriente de pensamiento, en donde también creían que las emociones eran un conjunto de fenómenos demasiado problemático, lo cierto es que llevar a cabo su extirpación no era una tarea sencilla. La solución que dieron para su control pasaba necesariamente por reconocer que las emociones eran representaciones mentales, *phantasiai*, dentro de un proceso bifaz en su constitución. De aquí surge la teoría de los dos movimientos de la emoción (Graver, 2007).

Crisipo, figura máxima de la escuela estoica, sostuvo que las emociones constaban de dos movimientos sucesivos. El primero de ellos, era de naturaleza fisiológica, involuntario, automático, un mero reflejo. Estas reacciones físicas antecedentes, de las que ya habían teorizado Zenón y más tarde Séneca, se llamaron “primeros movimientos”. Sin embargo, aunque las emociones se producían a partir de esos cambios físicos, su dominio pertenecía estrictamente al ámbito de los juicios de valor (*hypolépsis*) de los que hablaba Epicteto, y que fueron denominados como “segundos movimientos”. Estos últimos surgen entonces subsidiariamente a partir de la agitación que se siente con los primeros movimientos^[10]. Es por ello que este ámbito de los segundos movimientos es considerado como el propiamente emocional, ya que, para Crisipo, el juicio es lo que da lugar a las emociones, lo que las acaba constituyendo, y

10 La similitud de la teoría estoica de las emociones con las teorías actuales del *arousal* y el *appraisal* es más que evidente. *Nihil novum sub sole*.

donde uno puede por tanto decidir a través de su voluntad darles o no asentimiento (Knuuttila, 2004). Los ejercicios espirituales a este respecto, supondrán la reforma del entendimiento para ordenar consecuentemente los impulsos a la acción y los deseos que las representaciones (segundos movimientos) generan.

Ya vimos que Aristóteles consideraba que la evaluación era el elemento central para comprender las emociones, al entenderse éstas como el resultado de un juicio sobre los acontecimientos en términos de su importancia para nuestras preocupaciones internas, es decir, en la confluencia de los intereses personales con el mundo exterior^[11]. El sistema humano de las emociones revela consecuentemente el mapa de los valores subjetivos. El modo en que Aristóteles planteó en su Retórica el estudio de la emoción cobra un significado capital no sólo para esta disciplina, sino también para la ética. En efecto, la pasión no es considerada un impulso ciego ni un reflejo automático, sino un juicio humano acerca de lo que le rodea. Situar el arranque de la pasión en el juicio permite explicar por qué se tiene determinada emoción e, incluso, racionalizar la propia afectividad corrigiendo los juicios que se consideran equivocados.

En la misma línea, Epicteto y el conjunto de la escuela estoica, sostienen que el yo humano no debe identificarse con las condiciones materiales del cuerpo, sino con el intelecto; es decir, con nuestros propósitos y nuestros planes, con nuestras intenciones, con lo que depende de nosotros. Allí es donde se da o no consentimiento a los segundos movimientos. Si las emociones dependen de cómo evaluamos los eventos, entonces podemos ser libres de tener o no envidia, celos, ira, etc. El estoico delimita, pues, un centro de autonomía: el alma por oposición al cuerpo, y el principio director (*hégemonikon*) por oposición al resto del alma. Y en este principio director se sitúan la libertad y el verdadero yo (Copleston, 1984a). Sólo ahí cabe situar el bien y el mal moral, puesto que ambos no pueden ser sino voluntarios. Si bien los animales no

11 Esto se ve con claridad cuando define la emoción de la ira como *el deseo impulsivo y doloroso de venganza de un aparente insulto que se refiere a nosotros mismos o a algo nuestro, cuando este insulto es inmerecido* [Retórica, II, 2, 1378a 30-32]. Los dos elementos claves de esta definición son los adjetivos que acompañan a insulto: aparente e inmerecido, pues suponen la existencia de una valoración; dicho con otras palabras: no hay ira, si uno no se siente insultado inmerecidamente. La causa de la ira es ser tratado —o mejor, juzgar ser tratado— injustamente.

pueden hacer otra cosa que dar consentimiento a sus impulsos, la naturaleza racional de la motivación humana permite dar o no consentimiento, es decir, controlar y gobernar el contenido de sus impresiones antes de la emisión de estas impresiones en impulso (*hormé*) que dará lugar a la acción.

2. El asentimiento y la colaboración de la voluntad en el control de los segundos movimientos.

En cuanto a la voluntad entendida como esa facultad para controlar las representaciones emocionales (*orexis*), Aristóteles sostenía una imagen de la misma como deseo, como algo distinto de la razón, pero no obstante perteneciente al alma racional. Como dice en su ética a Nicómaco, es la voluntad, aunque a veces se la denomine “facultad apetitiva”, una actividad perteneciente a la razón “práctica” la que elige entre las opciones que se presentan (Singer, 2004). Sin embargo, aunque la voluntad se apoye en la reflexión racional que la precede, recibirá su último impulso de la facultad apetitiva.

Para los estoicos, sin embargo, aunque la voluntad se relacione con la voluntariedad, no es una potencia o facultad distinta de la razón. Sus diferencias con la postura aristotélica eran evidentes por cuanto éstos no establecían un contraste fuerte entre la voluntad, como un tipo de conación, con la cognición (Sorabji, 2000). En estos términos, todos los procesos racionales, incluyendo las emociones, son explicadas como funciones de una agencia psicológica unitaria, de ese centro de control (*hegemonikon*) donde se da asentimiento o no a los impulsos según si es adecuado o no al *logos*. Nos volveremos a encontrar con esta concepción sobre el carácter unitario de la agencialidad cuando hablemos de los nuevos postulados de la espiritualidad que se desarrollarán a partir de la crítica franciscana a la escolástica.

Buscando el consuelo en los cielos. El Neoplatonismo y el comienzo de la lectura trascendental de los ejercicios espirituales.

Estas cosas que ves que nos cubren: huesos, músculos, la piel que nos envuelve el rostro, las manos que ayudan y las demás cosas que nos ciñen, son cadenas y tinieblas para el espíritu, que está tapado por ellas, sofocado, impregnado de ellas. Así se le mantiene alejado de la verdad, que le es propia, y se le arroja a la falsedad. Tiene todo tipo de enfrentamientos con esta carne gravosa, para no dejarse arrastrar, para no hundirse.

Séneca
(Marcia)

Eres una pequeña alma que arrastra consigo un cadáver.

Marco Aurelio
(Meditaciones. Atribuido a Epicteto)

*Ten siempre a Ítaca en la memoria.
Llegar allí es tu meta.*

Konstantino Kavafis
(Ítaca)

Las filosofías de la felicidad como el Estoicismo, ofrecían un posible camino para habérselas con un mundo confuso y cambiante. Todas ellas, en mayor o menor medida, proponían una cierta desconexión del individuo con las estructuras públicas, encontrando dentro de sí mismo el refugio para el consuelo. Otra manera de hacer frente a esa situación de inseguridad, fue buscar la respuesta en los cielos, encontrarse

asistido por un mundo trascendental. Si bien con la irrupción de las terapias del alma que se fueron multiplicando en la cultura helénica parecería que la filosofía especulativa se hubo extinguido, lo cierto es que se desplazó hacia otras tantas nuevas formas de religiosidad. Sin duda, la que más implicaciones tuvo para el Cristianismo y la espiritualización de los ejercicios ascéticos, fue el Neoplatonismo, donde de la mano de su fundador Plotino, se desarrollarán por completo los aspectos místicos de la filosofía del padre de la Academia; una transición esta nada costosa, en tanto que el mundo de las ideas se convirtió espontáneamente en el reino del Uno (Gilson, 2007).

El Neoplatonismo aportó una novedad en el campo de la epistemología que será decisiva para entender luego la vertiente cristiana de la ascética. Si bien para Platón y Pitágoras el conocimiento surgía de la mera introspección autónoma por la actividad del alma para sacar a flote las reminiscencias de ese mundo de las ideas, para los neoplatónicos éste se tratará de un proceso controlado desde fuera. Si bien es cierto que tanto unos como otros, estaban de acuerdo en que para recibir la sabiduría, el alma debía purificarse de toda distracción sensorial, los neoplatónicos sostendrán que este proceso ascético, además del esfuerzo realizado por el filósofo de trabajar su conciencia mediante los ejercicios espirituales, necesitará además estar avalado por Dios (Taylor, 2006). Con la introducción de la figura divina se une el abismo que existía en el pensamiento griego entre el mundo puramente espiritual y el material al ser Dios el mismo *logos* que ha creado ambos; por una parte, éste es la idea de todas las ideas, pues crea el ámbito de todas aquellas; por otra parte, el *logos* divino crea el mundo material de manera subsidiaria a partir de las fuerzas que irradian del mundo espiritual que configuran y ordenan la materia (*mundus intelligibilis*) (Copleston, 1984a).

Es por ello que, desde el punto de vista del Neoplatonismo, el conocimiento no es posible tanto sin la colaboración activa de Dios para la iluminación, como sin la pasividad de la mente para la actuación de éste en el alma (algo así como ejercitarse proactivamente para cancelar la propia capacidad de actuar).

El conocimiento sólo es así posible en tanto que Dios lo promueve más allá del mero esfuerzo humano. Esta idea resultó muy novedosa dentro del pensamiento griego, ya que en lugar de que el conocimiento se hallara individualmente por el mero ejercicio de la racionalidad, era Dios ahora quien lo revelaba, pero solamente a aquellas almas preparadas y dispuestas para recibirlo, es decir, aquellas que a través de una intensa meditación –con ayuda de los ejercicios espirituales- hubieran purgado todas las influencias de la carne. Los ejercicios abandonan en cierta medida así su papel como instrumentos para alcanzar personalmente la autonomía y la virtud en esta vida, y se convierten en prácticas que favorecen y posibilitan la relación con Dios y con la trascendencia (el *logos* se personifica, se puede mantener una relación social con él).

Si el fin moral del hombre en el Neoplatonismo está en liberar al alma de la sensualidad y levantarla hacia Dios conformándose de acuerdo a su voluntad, este fenómeno implicará una progresión sucesiva en la purificación ascética, una idea que ocupó un lugar mucho más explícito en Plotino que en Platón, y que jugará un papel decisivo en la espiritualidad cristiana posterior, como veremos en detalle (además de ponernos sobre la pista de la organización de los ejercicios espirituales helenos que ya comentamos).

Efectivamente, en el Neoplatonismo existe una conciencia diáfana de que el conocimiento de lo divino implica un despliegue paulatino que se corresponde con los mismos grados de la virtud cuya jerarquía se describe en muchos de sus textos^[12] (Plotino, 270/2002). En Plotino se ve con claridad la idea de que la filosofía no es un mero proceso teórico, sino, por el contrario, un esfuerzo de elevación del alma que la purifica y la conduce a esa “llanura de la verdad” de la que, en el fondo, el hombre nunca se alejó del todo. No es causal que con el Neoplatonismo florecieran las interpretaciones alegóricas de la *Iliada* y la *Odisea* como representación poética de la condición humana y de su viaje de ida y vuelta a lo religioso (Fischl, 1997).

12 Incluso Porfirio, el editor de los escritos de Plotino, adoptó este esquema para clasificar las obras de su maestro a partir de las etapas de ese progreso espiritual: purificación del alma por desapego del cuerpo, después conocimiento y superación del mundo sensible, y por último, conversión hacia el Intelecto y hacia el Uno.

Ese “viaje del alma” de retorno hacia Dios como el fin moral del hombre se realizará en tres grados: el primer estadio comienza con la purificación de toda la sensualidad por medio de la ascesis adscribiéndose el alma a las virtudes cardinales de Platón; seguidamente, la contemplación de las ideas inicia el dominio del espíritu. Aquí empiezan a realizarse las virtudes dianoéticas, en tanto que son superiores a las morales; por último, se llega al *éxtasis* (literalmente, “estar fuera de sí”), una forma de saber intuitivo con fuertes tintes afectivos, de carácter místico más que racional que significa la renuncia al pensar y la unión plena con Dios (la actividad-pasividad a la que antes nos referimos). A este respecto, Diadoco de Foticea dice que “El conocimiento es ignorarse a sí mismo en el éxtasis de Dios” (Philocalie des Pères Neptiques, 1979-1991, Vol. VIII, “Definiciones del bienaventurado Diadoco”, 5, p. 131). De esta forma, el hombre se va remontando a partir de las hipóstasis^[13] desde el alma, la parte inferior de la escala que contiene la imagen del espíritu y a través de éste, alcanzar la imagen del Uno (Dios, lo indivisible) contenida a su vez en él. A su vez, la ascensión desde el alma, implica que su parte racional gobierne subsidiariamente sobre la irascible (la voluntad) y la apetitiva (las emociones).

Es por ello, recuperando la idea del Fedón platónico, que la filosofía debe ser un ejercicio espiritual también en el morir como expresión de ese desasimiento de la materia, en tanto que el alma, una vez despojada de ésta, es capaz entonces de elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento, para someterse a las exigencias del *logos* y a la ley del bien, permitiendo así contemplar las cosas desde la perspectiva de la universalidad y la objetividad (Hadot, 2006). Aprender a vivir, paradójicamente, conlleva aprender a morir^[14]. Los ejercicios espirituales ya no estarán

13 En el pensamiento de Plotino, las tres sustancias principales del mundo inteligible: lo Uno, el intelecto y el alma. Cada hipóstasis ilumina la inmediatamente inferior. Lo Uno, o el “primer Dios”, da origen por contemplación a la segunda hipóstasis, el intelecto; y éste da origen a la tercera hipóstasis, el alma. Esto permite ir remontándose en sentido inverso desde el alma al conocimiento de las otras dos sustancias por medio de los ejercicios espirituales. En el Cristianismo, *mutatis mutandis*, estas hipóstasis serán cada una de las personas de la Trinidad.

14 No nos resistimos a incluir un párrafo, en nuestra opinión, extraordinariamente lúcido, de Octavio Paz (1986) a este respecto: “Al enfrentar el “poco ser” del hombre con el pleno ser de Dios, la religión postula una

tan solo destinados a transformarse y a educarse en un código de comportamiento. Ahora también serán un instrumento para adelantar la muerte en vida -precursores de los *ars moriendi* renacentistas- y para infundir el valor pedagógico del *thánatos*^[15].

Con el Neoplatonismo –el Uno como garante del conocimiento, la progresión espiritual hacia la verdad, el entrenamiento en la muerte como desasimiento de la materia- podemos sentir que el Reino de los cielos que predica Jesús de Nazaret, se encuentra ya próximo.

Cuando el *Logos* se hizo carne. El Cristianismo y su apropiación de los ejercicios espirituales.

*Y la Palabra se hizo hombre
y habitó entre nosotros.*

(Evangelio según San Juan, 1:14)

vida eterna. Nos redime así de la muerte, pero hace de la vida terrestre una larga pena y una expiación de la falta original. Al matar a la muerte, la religión desvive a la vida. La eternidad deshabita al instante. Porque vida y muerte son inseparables. La muerte está, presente en la vida: vivimos muriendo. Y cada minuto que morimos, lo vivimos. Al quitarnos el morir, la religión nos quita la vida. En nombre de la vida eterna, la religión afirma la muerte de esta vida” (pp.79-80).

15 Un ejemplo es el ejercicio de *praemeditatio malorum* practicado por los estoicos el cuál encierra una visión negativa del futuro en la vida terrena, y la urgencia de disponerse ordenadamente para evitar las fuentes de error, anticipando el porvenir en “la otra vida” (la del *logos* universal, o el del reino del Uno)(Hadot, 2006). Algunos epigramas de Marco Aurelio (180/2001) en este sentido podrían ser “Realiza cada una de tus acciones como si fuera la última de tu vida” (II, 5); “No obres como si fueras a vivir mil años; obra como si el fin estuviera muy cerca” (IV, 17).

Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera hacerse Dios.

Atanasio de Alejandría
(*Oraciones contra los arrianos*)

El giro constantiniano. Una religión ecuménica para un imperio universal.

Todos los intentos que el imperio romano llevó a cabo para aniquilar al Cristianismo desde sus inicios hasta la última campaña desencadenada por Diocleciano ya en las postrimerías del siglo III, resultaron estériles. No le quedó, por tanto, otra salida al Estado más que el camino de la tolerancia y el reconocimiento de esta nueva religión. Efectivamente, el paradigma cristiano de la Iglesia antigua, que durante tantas décadas se forjó en la síntesis con el helenismo en el plano teológico y cultural, pudo también hacer ahora su irrupción en pocos años en el ámbito político. A la unión de fe y ciencia, teología y filosofía, Iglesia y cultura, siguió con toda lógica la conexión de cristianismo e imperio (Teja, 2006). La aprobación y reconocimiento de Constantino del credo en torno a Jesús de Nazaret en 324, representa así desde el punto de vista histórico el nacimiento de los *christiana tempora* que todavía hoy habitamos. En la práctica, que el Cristianismo se convirtiera en la religión oficial del Imperio, supuso una situación de favor para sus seguidores, hasta entonces marginados o perseguidos como enemigos de la sociedad, en detrimento del resto de doctrinas paganas; pero también comportó una ventaja desde el punto de vista de los intereses políticos de Roma, al conseguir ésta homogeneizar a través de una nueva religión de mensaje ecuménico los valores que estructuraban el *nomos* social, creando un cierto sentido de identidad común, algo que resultaba imprescindible en un imperio tan extenso que debía hacer frente a una enorme disparidad de realidades culturales (Teja, *Ibid.*). Es por ello que nunca antes en la historia de Roma se promulgaron tantas leyes en beneficio de una religión. El imperio universal tuvo así una religión igualmente universal.

Al lograr la libertad por medio del edicto de Milán (313), la Iglesia comenzó entonces a fijar sus dogmas fundamentales y a estructurar jerárquicamente su organización social (Estrada, 2006). En los siglos siguientes hizo patente la influencia que deseaba Constantino en la vida individual y social de los pueblos en donde tuvo presencia, provocando una transformación en sus costumbres y presentándose finalmente en occidente, tras la caída del imperio, como el único elemento culturalmente válido y capaz de llevar a cabo una cierta cohesión social. Pero, ¿qué aportaba el Cristianismo de novedoso en el extenso panorama espiritual de la época para que tuviera tanto éxito y destacara por encima de sus competidores?

El reino de los cielos y el señorío de la conciencia. La singularidad del kerigma^[16] cristiano.

Jesús dijo: Si os dicen vuestros guías: mirad, el reino está en el cielo, entonces los pájaros del cielo os precederán. Si os dicen: está en el mar, entonces los peces os precederán. Pero el reino está dentro de vosotros (...). Cuando os lleguéis a conocer, entonces seréis conocidos y sabréis que vosotros sois los hijos del Padre viviente.

(Evangelio de Tomás, 3)

Quien conoce su alma, conoce a su creador.

(Proverbio de los Hermanos de la Pureza)

16 Del griego *kérygma*, aviso, proclamación. Hace referencia tanto al anuncio como al contenido de la fe cristiana que había de predicarse a los no creyentes.

Preguntado por los fariseos cuándo había de llegar el reino de Dios, él les contestó: “El reino de Dios no ha de venir aparatosamente; ni se dirá: “Míralo aquí” o “allí”. Porque mirad: el reino de Dios ya está en medio de vosotros”.

(Evangelio según San Lucas 17:20-21)

El Cristianismo germinó a partir de ciertos elementos tomados de la ascética estoica, la concepción moral de la historia derivada de los hebreos y la metafísica platónica y neoplatónica, los cuales actuaron como caldo de cultivo, como condiciones de posibilidad para que éste finalmente se fraguara. Sin embargo, la combinación inédita que realizó de estos componentes, hizo que presentase una serie de características que, en su conjunto, resultaban un fenómeno muy novedoso dentro del ámbito religioso y filosófico (Maroto, 1990). Características que el lector sabrá entender que presente de forma sumaria y sólo referidas a aquellos aspectos que sean más convenientes para nuestro propósito.

El primero y más importante de estos rasgos tiene que ver con su teología antropológica del *logos*. Recordemos, que para los griegos, el *logos* se identificaba con el principio racional del universo que hacía posible la existencia del orden y regularidad en la sucesión de las cosas, garantizando con ello la estructura de la realidad. En los estoicos, ese principio racional se entendía además como *logos spermatikós*, como razón activa del cosmos que deposita en cada persona la semilla que contiene esa razón universal – *syneídesis*- la cual debe emplearse como guía e instrumento para el conocimiento de la realidad y la dirección de la conducta. De ahí que el precepto central de la ética estoica fuera vivir conforme a la naturaleza. De igual forma, la doctrina de la razón seminal volverá a ser considerada por Plotino como una propiedad perteneciente a la tercera hipóstasis – *alma del mundo*- que faculta al individuo para ir remontándose hasta la unidad.

En el Cristianismo, sin embargo, el *logos*, a diferencia de los griegos, ya no es una potencia ciega ajena a la vida del hombre, o uno de los rasgos de la divinidad, como en

el Neoplatonismo, sino la propia identidad de Dios que se manifiesta a la humanidad. El propósito último de la vida cristiana podría coincidir entonces con la finalidad del orfismo o con el éxtasis de los neoplatónicos de establecer una comunicación con la divinidad como forma de aproximarse a la verdad del *logos*. Lo particular de esta relación con Dios en el Cristianismo es que, lejos de ser impersonal y abstracta, se hace efectiva y concreta –y descendente y no tanto ascendente– mediante la doctrina y la vida de la figura histórica de Cristo, que “es”, literalmente, el mensaje, la palabra de Dios encarnada en hombre y revelada al hombre, que actúa como mediador entre el mundo y la trascendencia.

Dada la proximidad de Dios con el hombre a través de Cristo, la naturaleza de este vínculo se redefine entonces desde la lógica de las relaciones familiares como “padre” e “hijos”^[17], lo que conllevará la apertura universal del acceso de esa revelación a través de Jesús para toda la humanidad. Es por ello que el cristianismo apela de forma irrenunciable a todas las almas acerca de una única verdad, sepultando todo relativismo moral y extendiendo sus presupuestos más allá de la circunscripción a un país o un tiempo concretos. Lo decisivo en adelante no será por tanto la pertenencia a un determinado linaje, sino sólo la fe. Con la apertura ecuménica del Cristianismo, la idea judía de un pueblo elegido para salvarse, quedará cancelada. Será a través de Pablo de Tarso donde se produzca una auténtica inculturación del mensaje cristiano en el mundo helénico al abrir el acceso a los gentiles de la fe en el Dios universal de Israel sin la necesidad de someterse previamente a las “obras de la Ley”, es decir, a la circuncisión y, con ello, a las normas haláikas judías relativas a la pureza, los alimentos y el sábado, extrañas para ellos (Sicre, 2006). Sólo por esta razón ya el Cristianismo no se trataría simplemente de otro paradigma intrajudío, sino, a fin de cuentas, de una religión distinta con raíces judías inalienables (Küng, 2006). Esto justificaría,

17 En los otros credos, es una relación de sumisión ante la autoridad de lo sagrado, a lo que hay que temer y reverenciar –véase el concepto de “lo santo” (*das heilige*) en Rudolph Otto (2005)–, pero que nunca se puede llegar amar. El lazo familiar evoca el componente afectivo de esa relación.

como dijimos antes, que el Imperio romano la adoptara como credo del que podían participar todos sus territorios.

La universalidad del mensaje de Dios-Cristo tiene además un sentido de urgencia: el hombre presenta una constitución fragmentada e imperfecta que tiene la necesidad perentoria de enmendarse para alcanzar su verdadera condición, que no es otra que la naturaleza espiritual; aquella que antaño ya poseía en origen y que perdió a raíz del pecado, de la transgresión de la ley divina. Es por ello que la salvación pasa necesariamente por la reforma de vida mediante el auxilio de Cristo, el cual, al identificarse de forma voluntaria con la humanidad caída en desgracia, opera con su doctrina y vida la inversión de ese camino de oprobio a uno de regreso al estado edénico del hombre^[18].

De ahí que el reino de los cielos que Cristo anuncia para salvarse, se encuentre en el interior, pues la nueva existencia reclama una transformación fundada en la vida personal, en un reino de conciencia que descubra la presencia de Dios, como razón seminal, dentro de cada alma. El hombre es así una región de la divinidad. No se pertenece. Esta concepción del “otro mundo” difería notablemente tanto de la perspectiva platónica como de la judía. Para la filosofía griega, el único mundo real era el eterno de las ideas, el cual, para ser conocido, exigía una intensa disciplina intelectual y moral realizada desde el espejismo y la sombra que era el mundo sensible, en cualquier caso, imposible de alcanzar en su plenitud hasta la separación de la materia y el alma con la muerte. La apocalíptica judía, por su parte, concebía ese otro mundo como una esperanza en la restauración nacional y la salvación del pueblo por una intervención directa de Dios contra sus enemigos.

Para el cristiano, sin embargo, el reino de los cielos, supone saberse “habitado por Dios” (*theophoroi*, literalmente, “portador de Dios”; Melloni, 2001). La labor del hombre, su salvación, pasa por descubrir, tomar conciencia de este hecho y vivir en

18 Se establece así una especie de arco argumental cerrado y reflexivo. La humanidad se condenó por un hombre (Adán) y se salvará por otro (Jesús).

consecuencia. Ello implicará, como luego veremos, la exigencia de una metamorfosis interior que disponga al creyente a esa realidad. Todo el problema de la salvación (soteriología^[19]), si bien con la intervención de Dios, se traslada así al ámbito de la conciencia personal. Pero la dinámica de ese reino no se detiene en el fuero interno; desde allí ha de irradiarse al exterior. El cambio interior deviene en una inercia de transformación de la sociedad de la cual los cristianos deben ser sus arquitectos.

Como vemos, el Cristianismo reclama a un nuevo hombre que produzca a su vez un mundo renovado. Es por ello que no se trata de una religión salvadora de carácter metafísico, sino eminentemente ético; y ello dado que su finalidad principal está en situar la realidad bajo la contradicción entre lo bueno y lo malo que constantemente reclama la decisión personal sobre qué hacer, cómo actuar (Küng, 2006). Para la antigüedad clásica existía un cierto pesimismo estructural, una conciencia del vacío e insignificancia de la vida humana atrapada por un destino final que no le era posible cancelar. Sin embargo, con el Cristianismo toda la problemática del destino depende del adecuado ejercicio del libre albedrío y de la voluntad. Ofrece así una apertura constante de la realidad, un mundo lleno de nuevos fines, de infinitos cursos de acción que conducen a distintos horizontes de sentido moral (cielo, infierno, purgatorio). Con ello, sin duda, la vida resulta ser más difícil que fácil; en vez de aportar una conclusión final, una tranquilidad cómoda, el hombre es entregado a una inquietud insomne y a una dura lucha que pone su existencia en una agitación constante. Pero, por lo mismo, el Cristianismo no sólo da a la existencia con estas agitaciones y luchas mucho más contenido; también ha eliminado el peso que oprimía al hombre del *horror fati* al establecer su esencia en la libertad y romper, como una visión estática de la naturaleza, con todas las cadenas del Destino. Con todo ello no sólo llama al individuo a una transformación esencial, sino que ha dado también a los pueblos y a la Humanidad la posibilidad de una constante renovación, proveyéndolos a ambos de la idea de progreso. De esta forma, la fuerza de los obstáculos da a la existencia el carácter de una lucha vivísima, de una decisión perenne entre ser y no ser, entre

19 La doctrina cristiana referente a la salvación. Indisoluble, por tanto, del kerigma.

la felicidad eterna y la eterna perdición. El problema de la reconciliación con Dios adquiere así una violencia tormentosa y una rigurosa exclusividad; todas las demás tareas quedan ahora relegadas y pueden ser objeto de odio incluso si oscurecen una empresa de la que depende toda la salvación de la vida.

Como se puede desprender, esta idea de salvación reclama a su vez una nueva filosofía del tiempo que pone en crisis la concepción griega (Fischl, 1997). Las antiguas teorías entendían el tiempo como una evolución en infinitos círculos que se plegaban los unos sobre los otros. Con ello, expresaban la creencia de que en el fondo ningún movimiento trae algo nuevo ni hace adelantar esencialmente a la vida. La existencia temporal es considerada así como una reproducción del orden eterno.

Con la concepción del tiempo cristiana, éste abandona el carácter cíclico pagano para adoptar una dirección lineal y progresiva: el tiempo es la condición de la historia mundana que desde la caída de Adán avanza en un sentido escatológico hacia la dimensión de la redención y del retorno a Dios, para desembocar finalmente en la “consumación de los siglos” y en el triunfo de la eternidad espiritual. Con la figura de Cristo, lo eterno participa en el curso del tiempo y con ello da también participación a la vida individual en la conformación de la historia universal, es decir, el hombre interviene en la historia de su salvación eterna a través de sus obras^[20]. En este nuevo escenario, cobra sentido entonces esa llamada a la reforma interior, en donde cada acontecimiento modifica el horizonte del futuro, y en donde la vida se puede considerar como una lucha por la salvación o la perdición. Como dijimos, la existencia se presenta como un movimiento contradictorio incesante entre lo bueno y lo malo. La historia no se muestra en consecuencia como un progreso tranquilo, sino que resulta de la alternativa de ascensiones y caídas, de pérdidas y recuperaciones. A través de conmociones y transformaciones, se descubren nuevos problemas al tiempo que soluciones diferentes. La historia de la humanidad en sentido trascendental,

20 Aquí difieren las diferentes corrientes cristianas de si depende de la voluntad, o de la gracia divina.

puede entenderse así, como la búsqueda incansable de la propia esencia, como una lucha por alcanzar la altura que al hombre le correspondía y que perdió.

La metamorfosis de la ascética. Lo “espiritual” de los ejercicios cambia su significado.

*El reino de los cielos padece violencia y solamente es
para los que se violentan a sí mismos.*

(Evangelio según San Mateo 11:12)

*No os amoldéis a las normas del mundo presente, sino procurad transformaros por la
renovación de la mente, a fin de que logréis discernir cuál es la voluntad de Dios:
lo que es bueno, lo agradable, lo perfecto.*

*Pablo de Tarso
(Primera carta a los Romanos 12:2)*

La reivindicación por parte del Cristianismo de que la salvación no era posible sin la adecuada reforma de la vida psicológica y social, aseguraba que el concepto de ascesis ocupara un lugar privilegiado dentro de su sistemática. Sin embargo, aunque los Padres de la Iglesia –aquellos primeros pensadores y escritores cristianos que desarrollaron y expusieron su contenido doctrinal^[21]– se nutrieron para su propio pensamiento de la herencia conceptual de la filosofía clásica, también darán, al igual

21 Esta y otras denominaciones relacionadas con ella forman parte de una terminología actualmente ya consagrada y recurrente, que puede ser útil recordar aquí. En continuidad con una costumbre precristiana que aplicaba el título de “padre” al maestro que iniciaba y educaba a un discípulo en filosofía o en religión, en el ambiente cristiano se aplicó el mismo título especialmente a los obispos por parte de los fieles y a los superiores por parte de los monjes. A ambos se aplica también el mismo nombre pero en su forma griega *papa*, latinizado *papa*; título, por cierto, largamente aplicado de manera especial a los patriarcas y reservado en Occidente desde el siglo V al obispo de Roma (Küng, 2006).

que hicieron con el concepto de *logos* o de tiempo, una orientación distinta a la ascética a la que vimos con el Estoicismo^[22].

Al principio, curiosamente, el cristianismo parecía incluso opuesto a la filosofía, o a lo que podríamos calificar como la “tradición racional” (Copleston, 1984a). Esta situación de rechazo cambió, no obstante, ya en su periodo apologético; dado que la Iglesia entró muy pronto en conflicto con la filosofía griega con respecto a la predicación del Evangelio, resultaba apremiante que ésta se forjara una filosofía propia con el fin de defenderse contra los paganos; existía por ello, no solo la necesidad de conocer las doctrinas de éstos, sino que también había que emplear sus propias armas intelectuales (Teja, 2006). Así, los cristianos que se ocupaban de defender y extender las doctrinas cristianas se acercaron a los “filósofos”. Fue, pues, el pensamiento griego quien suministró a esos pioneros de la teología los instrumentos epistemológicos para establecer algunos principios básicos del dogma y de la cristología^[23]. Uno de los principales focos de este proceso de helenización del Cristianismo, provino a comienzos del siglo III de la escuela de Alejandría (*didaskaleion*), en donde se enseñaba de forma conjunta tanto la doctrina y la moral cristianas como también las disciplinas científicas y filosóficas (Mitre Fernández, 2006a). No era, pues, una escuela catequética en sentido estricto, menos aún si tenemos en cuenta que sus célebres maestros –Clemente y Orígenes– impartieron sus doctrinas libremente, sin dependencia del episcopado, a la manera que lo hacían los filósofos de su tiempo. En ámbitos como éste fue donde se empezó a fraguar esa síntesis de fe y razón.

Por otro lado, había en la tradición filosófica griega elementos que parecían no estar muy distantes de ciertas creencias cristianas. Si filosofar suponía para los

22 Con respecto a este acto de sustitución, Gilson (2007) señala que “el Cristianismo es una religión; al usar a veces ciertos términos filosóficos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero sustituían el sentido filosófico antiguo de estos términos por un sentido religioso nuevo (...) Este sentido es el que debe atribuírseles cuando se les encuentra en los libros cristianos” (p. 148).

23 A fin de cuentas, el Judaísmo jamás admitiría la divinización de un hombre, algo que era en cambio familiar en la cultura clásica. Esto explicaría que la divinidad de Jesús ganó en aceptación e importancia conforme más se iba distanciando el cristianismo del judaísmo.

clásicos vivir conforme a la ley de la razón universal, indudablemente los cristianos hacían filosofía puesto que toda su existencia se desarrollaba *sub ratione Dei*. Más aún, dado que el Cristianismo se presentaba como una “filosofía divina”, como una verdad incontrovertible y universal^[24], el conjunto de presupuestos filosóficos clásicos en los que ésta se apoyaba no eran, desde su perspectiva, sino su propedéutica, una aproximación a esa verdad que Dios había permitido a través del *logos* de la razón divina antes de su revelación por Cristo (Küng, 2006). En ese momento se traba la identificación que ya tratamos entre el Cristianismo, revelación plena del *logos*, y la verdadera filosofía, aquella, dice Clemente de Alejandría, que “nos enseña a conducirnos a imagen y semejanza de Dios y a aceptar el plan divino (*oikonomia*) como principio rector de nuestra educación^[25]” (citado en Melloni, 1995, p. 25). Por eso, los filósofos más insignes descubrieron y enseñaron sin saberlo algunas doctrinas cristianas y ellos mismos fueron cristianos *avant la lettre*, aunque muy imperfectamente, pues les faltaba Cristo. Justino (1943) lo expresó con estas palabras: “Cristo es el verbo de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abrahán, Aránías, Azarías, Misael, Elías y tantos otros” (I, 46, 2-3).

Así pues, en el caso que nos ocupa, la diferencia entre los cristianos y la filosofía antigua con respecto a la idea de purificación, no era tanto moral como de orden metafísico. El verbo *askéim* aludía en su acepción clásica a la acción de entrenarse, tanto en el mundo de la educación física como militar; posteriormente también adquirió el sentido de “ejercitarse en la virtud”, como vimos con las escuelas terapéuticas. Así

24 Recordemos que con Lactancio se impone el concepto de *vera religio* para el cristianismo, frente al resto de credos y religiones que son tenidos por fundamentalmente falsas.

25 Tal identificación entre Cristianismo y verdadera filosofía inspirará numerosos aspectos de la enseñanza de Orígenes, y permanecerá viva a lo largo de la tradición origeniana, en especial entre los capadocios: en Basilio de Cesarea, en Gregorio de Nicea, en Gregorio de Nisa e, igualmente, en Juan Crisóstomo. Más tarde, cuando el monacato aparezca como la realización de la perfección cristiana, podrá igualmente ser presentado como una “filosofía”, a partir del siglo IV, por ejemplo, por Gregorio de Nicea, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo y en especial por Evagrio Póntico (Mitre Fernández, 2006).

pues, si bien los ejercicios que realizaban los estoicos de cara a ese entrenamiento estaban orientados al sentido práctico de la vida, con el Cristianismo, no obstante, pasarán ahora a ser totalmente “espiritualizados”, en tanto que pertenecerán ahora exclusivamente a la esfera religiosa, dado que su objetivo era la fortificación, la salvaguarda y la renovación de la vida “en el Espíritu”, la *vita spiritalis* (Hadot, 2006).

Efectivamente, Casiano habla aún de *exercitia virtutum*, pero a comienzos del siglo XII empieza a utilizarse con frecuencia la expresión *exercitia spiritualia*. En ese momento, ya el adjetivo espiritual no hacía referencia al conjunto del psiquismo como en los estoicos. Y es que a partir del gnosticismo se empieza a distinguir en el hombre tres estados, a saber, el carnal, el animal y el espiritual. Así, según prevalezca una de estas propiedades sobre las demás, existirán hombres *hylicos* (materiales), *psíquicos* (animales) y *pneumáticos* (espirituales) (Melloni, 1995). Los ejercicios espirituales harán referencia entonces sólo a éste último aspecto, es decir, a la apertura del hombre a la acción del Espíritu Santo, lo que no procede de uno mismo, sino que es recibido (recordemos el cambio de paradigma epistemológico del Neoplatonismo al entender el conocimiento como revelación divina)^[26]. Porque, como sostiene Macario de Egipto, desde este estado genuinamente teológico, “se tiene acceso a otra inteligencia, a otra comprensión y a otra sabiduría distintas de las del mundo” (Philocalie des Pères Neptiques, 1979-1991 Vol. 107, p. 63). Ya en san Pablo queda reflejada esta distinción entre lo espiritual y lo psíquico y la preferencia, lógicamente, por el primero:

“Para decir estas cosas no usamos los términos filosóficos que se enseñan en las escuelas, sino los que nos enseña el Espíritu, pues hablamos de cosas espirituales a hombres espirituales. El hombre en cuanto tal [*psychikós de ánthropos*] está cerrado a las cosas del Espíritu. Para él son locuras, y no las puede entender, porque sólo se pueden apreciar a partir de la experiencia espiritual. En cambio, el hombre espiritual [*pneumatikós*] juzga de todo, y a él nadie le puede juzgar. Porque ¿quién ha conocido

26 En el lenguaje bíblico el término “espíritu” significa propiamente “soplo animador”, “aliento”.

el pensamiento del Señor para instruirle? Pero nosotros tenemos el pensamiento de Cristo” (1 Cor. 2:13-16).

Lógicamente, el hecho de que el Cristianismo se identificara con la verdadera filosofía, tuvo como consecuencia que éste adoptara los ejercicios espirituales propios de la antigüedad. Como dijimos, al implicar una nueva forma de ser y estar en el mundo asistidos por la divinidad, esos ejercicios se tejieron al mismo tiempo de un cierto estilo de vida, una cierta tonalidad trascendental de la que en origen carecían. Es por ello, que los ejercicios espirituales amplían y superan su sentido moral estoico para ingresar en el dominio de los valores trascendentales (Hadot, 2006). La ascesis tiene ahora ese sentido de descubrimiento interior del reino de los cielos y sus operaciones. Ya no se tratará de un mero código de buena conducta, sino la expresión de una manera de ser y estar en el mundo que tiene como finalidad producir una nueva persona abierta a la trascendencia. Una convicción, además, de que el camino hacia la afirmación justa de sí mismo pasa a través de una dura negación de sí propio, que por medio de la comunidad con Dios, se funda un ser nuevo y sobrenatural. Sólo los grandes sacrificios y un rompimiento completo con lo antiguo hacen que emerja ese nuevo individuo que demanda hacerse violencia a sí mismo, lo cual es esforzado, doloroso y reclama espíritu de sacrificio.

La vigilancia del corazón. La reforma interior a través del examen de conciencia y el discernimiento de espíritus.

Velad, pues; porque no sabéis el día ni la hora.

(Evangelio según san Mateo 25:13)

La sobria vigilancia ilumina y purifica de entrada a la conciencia. Después, cuando la conciencia ha sido purificada, expulsa las grandes tinieblas como una luz oculta que estallara de repente. Y cuando las tinieblas han sido eliminadas, gracias a una continua y auténtica vigilancia, se le revela a la conciencia un nivel más profundo que hasta entonces permanecía oculto: la lucha invisible del espíritu y el combate de la razón.

Filoteo del Sinaí
(*Philocalie des Pères Neptiques*, VII, 24)

El descubrimiento de la filosofía griega que especialmente más interesaba a la patrística era el del razonamiento práctico (*ratio práctica*) o “recta razón”, a la que antes nos referimos como *syneídesis*, que san Jerónimo denominó *synderesis* –obsérvese la dependencia etimológica con el término griego-, y que finalmente vendría a denominarse conciencia, como esa facultad natural proveniente del *logos spermatikós* de distinguir el bien del mal. Dijimos que tanto Platón como Aristóteles habían afirmado que existía una facultad de juicio racional aplicada a elegir la forma correcta del actuar (era la *areté* propia del *telos* humano). La excelencia en el ejercicio de esta facultad constituía la virtud intelectual de la sabiduría práctica –*phronesis* (en latín, *prudentia*)- y la conducta, de acuerdo con sus determinaciones, era la virtud moral.

Sin embargo, para el Cristianismo –al igual que para el neoplatónico-, el acceso a la verdad, a la distinción diáfana entre lo bueno y lo malo, requería, además del ejercicio de la razón, de otro criterio de autenticidad cimentado sobre la obligación de conocerse y reconocerse como sujeto de faltas, tentaciones y deseos, que posibilitaban su revelación por parte de Dios. El hombre no descubre la verdad por sí mismo, sino que se le muestra sólo en ciertas condiciones, cuando su alma se ha dispuesto de una determinada manera para que Dios pase a través de ella trayendo consigo el conocimiento. Hay por tanto, una doctrina de la sinergia: el conocimiento exige la colaboración de las dos energías, de la acción humana y de la acción divina (Copleston, 1984b).

Por tanto, sin la pureza del alma, despojada de todo lo pernicioso a través del conocimiento de sí, es imposible conocer la voluntad de Dios inscrita en la conciencia de cada persona. Esta idea de la pureza como descubrimiento de la propia naturaleza, estaba emparentada con el concepto griego de la *parrhesía*, del decir veraz, y con cómo el sujeto se representaba a sí mismo y era reconocido por los otros como alguien que dice la verdad (Foucault, 1982/2005). En el caso cristiano, decir y estar dispuesto a recibir la verdad, suponía reconocerse pecador, sumiso, bajo, etc., en contraposición a Dios que se sitúa en el extremo opuesto. Cuanto más pequeño se reconociera el primero, mayor era la posibilidad de encontrarse con el segundo: “Purificándose a sí mismo en la medida en que le es posible, [el hombre] se esfuerza por dejar un espacio en su interior a Aquel que él desea. Y entonces Dios, encontrando el lugar, entra y permanece en él. Y, permaneciendo en él, guarda su casa y le empieza a iluminar. El que es iluminado de este modo conoce y, conociendo, es a su vez conocido.” (Pedro Damasceno: *Philocalie des Pères Neptiques*, 1979-1991, Vol. II, p. 118).

En este caso, la humildad –un requisito para la *parrhesía* cristiana– se presenta como un valor supremo, equiparable al reconocimiento socrático de la ignorancia, que lo sitúa, paradójicamente, en el camino de la verdadera sabiduría. La tradición cristiana ha entendido que la humildad supone un cierto sentido de autoconocimiento certero, generalmente plasmado en términos de limitación propia o de algo inacabado. No entendido en un sentimiento de falta de mérito, no una manera de rebajarse sin razón aparente, sino como la percatación de que Dios es en definitiva lo único deseable y que el hombre es incapaz por sí mismo de contemplar metas últimas para la elección y la acción. La razón de centrarse en los propios límites hace referencia a esa necesidad absoluta de la doctrina cristiana de la gracia de Dios y de la salvación en Cristo. Dice Teognosto: “Desciende al abismo de la humildad, y allí encontrarás la perla preciosa de tu salvación” (Teognosto: *Philocalie des Pères Neptiques*, 1979-1991, VII, 10, p. 85). La pureza del alma es una consecuencia del conocimiento de sí y una condición para comprender los designios de la divinidad. Es posible para el sujeto entonces alcanzar a Dios en la lógica de la propia interioridad. Es en nociones como la de

homo viator^[27], e *itinerarium mentis in Deum*^[28], donde se generaliza esta manera de entenderse el hombre a sí mismo. El pleno conocimiento de Dios coincide con el pleno conocimiento de uno mismo, porque la esencia del hombre es ser “imagen y semejanza de Dios”. Con palabras de Máximo el Confesor:

“Dios y el hombre son modelos el uno para el otro: del mismo modo que Dios, ante el hombre, se hace hombre por amor al hombre, así también el hombre, ante Dios, se diviniza a sí mismo por el camino del amor. Y del mismo modo que el hombre es arrebatado en su espíritu por Dios, para llegar hasta lo que le es posible conocer, así también Dios, invisible a la naturaleza, se manifiesta al mundo gracias a las virtudes del hombre que lo hacen visible.” (Philocalie des Pères Neptiques, 1979-1991 Vol. IV, 74, pp. 232-233).

Dado que el conocimiento divino requería antes del adecuado conocimiento de sí mismo, la Iglesia empleó múltiples formas aletúrgicas^[29] encarnadas en ejercicios espirituales destinados al descubrimiento y examen del yo y sus formas de actividad hasta ahora soterradas (Foucault, 1990; 2012). Estas formas de introspección fueron la oración –vocal y mental- y la meditación o la *exomologesis* o “reconocimiento del hecho”^[30], y más tarde, la confesión auricular y la penitencia. Una cosa quedaba clara: como en el Estoicismo, la buena conciencia cristiana era aquella que siempre estaba vigilante e inquieta; sus formas de descubrimiento, de desvelar el sentido de sus intenciones, se hacía indistinguible de los actos por los cuales ésta era sancionada

27 Es el tópico literario del hombre caminante: la vida se interpreta como un largo viaje en el que el hombre es un peregrino que a medida que avanza y conoce las adversidades de la vida, va cambiando y convirtiéndose en una persona más sabia. A parte de en la literatura, es una imagen empleada con frecuencia en la teología, especialmente por Plotino, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino.

28 Se trata de una expresión acuñada a partir de un texto de san Buenaventura (*Itinerarium in mentis Deum*, 1259). Hace referencia a la idea agustiniana de que Dios se sitúa en el alma del creyente por ser su *primum cognitum*, es decir, que en su mente se encuentra grabada desde el principio cierta noción o idea de Dios. Esta idea puede perfeccionarse a través de la reflexión, de un largo y articulado camino en el estudio de la presencia de Dios en la realidad interior del sujeto cognoscente (memoria, entendimiento y voluntad).

29 Las actividades y prácticas concretas por medio de las cuales la verdad es producida y se manifiesta.

30 Consistía en reconocerse en un ritual como pecador y penitente.

–las formas aletúrgicas cristianas siempre parten del reconocimiento de la iniquidad e imperfección del creyente-. Desde esta perspectiva, si antes dijimos que la conciencia emerge desde el principio como objeto moral, en el Cristianismo esa conciencia nace necesariamente como mala conciencia. Con la libertad y el pecado, con el cuidado de sí, la espontaneidad de la vida se diluye en aras de un proceso constante de cálculo del valor de las acciones encarnado en un carácter estructuralmente reflexivo.

Estas formas de autodescubrimiento fueron desarrolladas principalmente por los primeros hombres que vivieron su fe en la soledad y que dedicaron toda su vida al examen interior; se les conoce de forma general como los Padres del desierto^[31]. Al igual que los estoicos y su aislamiento de la sociedad decadente que les tocó vivir, los Padres del desierto, fueron cristianos de los siglos III y IV que abandonaron el relativo bienestar de la vida de la ciudad y de los pueblos para buscar a Dios en la soledad, siguiendo con ello la tradición bíblica de las travesías de Israel, la vida de Juan el Bautista y el periodo de prueba de Cristo en el desierto^[32]. Con la legalización por parte de Constantino del Cristianismo, la separación física del mundo ocupó el lugar que previamente había ocupado la perspectiva del martirio para dedicarse con plenitud a la ascesis, a la “vida filosófica”^[33]. Existía, por tanto, en la cultura grecoromana un substrato espiritual de raíz filosófica que invitaba a la ascesis, una actitud que se exagera con la crisis espiritual que se documenta a partir del siglo III, cuando el Imperio pasa por graves problemas de todo orden y se inicia la Antigüedad tardía. Sobre este trasfondo de crisis espiritual puede situarse y comprenderse, en última instancia, el fenómeno del abandono masivo de la sociedad y la reclusión en el desierto. Un acceso a lo divino que resultaba totalmente nuevo en el mundo pagano de la Antigüedad (Mitre Fernández,

31 También se les conoció como “anacoretas”, “evadidos” (del mundo al desierto), “retirados” o –puesto que desierto se llama *éremos* en griego- “eremitas”, o “habitantes del desierto” (Marcos, 2006).

32 Parece ser que el impulso cristiano a la vida en soledad, al monacato (entendido como vida solitaria) se debe a los escritos de Atanasio sobre Antonio, considerado el primer eremita de fama que luchó durante más de 40 años de soledad con las tentaciones y los demonios en el Egipto, Siria y Palestina.

33 El vocabulario que se utiliza en los textos griegos para referirse al impulso filosófico que lleva a los hombres a alejarse del mundo y las pasiones (*askésis*, *anachóresis*, *monázein*, *koinobion*), será adoptado por los monjes cristianos para designar su experiencia religiosa, que ellos denominaban *philosophia*.

2006b). La “muerte social” era la alternativa para conseguir una nueva vida mediante el examen propio y la automortificación; para llegar a ser un “nuevo Adán”, para volver a las formas de religiosidad más puras y comprometidas; un compromiso que llevó en algunos casos a manifestaciones ascéticas extremas y a exhibiciones de santidad de los más extravagantes^[34].

La supresión de distracciones externas revelaba que la verdadera batalla entre el bien y el mal proseguía dentro del alma del individuo. La lucha contra los demonios jugaba, al menos según Atanasio, un papel extraordinario (Ruíz Jurado, 2010). En efecto, el desierto fue considerado muchas veces como el lugar al que se habían retirado las fuerzas malignas, trasunto de las pasiones y los deseos humanos de los estoicos, a los que había que combatir. Pero, por otra parte, justo el retiro al desierto era un signo de que estos “evadidos” tenían una relación nueva, especial, con el cielo. El desierto es un lugar no sólo de retiro de los demonios, sino también de recogimiento, de proximidad a Dios.

La soledad radical de los monjes ermitaños se encontraba compensada por la referencia absoluta al padre espiritual. Como cualquier otra tradición espiritual, la referencia a un *abbá*, a un anciano (en sabiduría, no necesariamente en edad) resultaba crucial para disponer de un guía que poseyera, a base de sus años de entrenamiento —una figura similar al sabio, al hombre perfecto estoico— la capacidad de discernir los fenómenos y los procesos de la vida espiritual. Esta idea partía de la premisa de que, formalmente, la estructura de la interioridad humana era la misma en todos los hombres. Esto conducía a pensar que los consejos resultarían útiles de unas a otras personas por compartir interioridades semejantes. Uno debía, por tanto, someter las propias experiencias religiosas al discernimiento de un Padre. Precisamente, los dichos sentenciosos de los padres del desierto, conocidos como los *Apophthegmata patrum*, constituyeron el comienzo de la literatura monástica de introspección y análisis (los primeros tratados de psicología) cuya enseñanza fue sistematizada por Evagrio Pónico

34 Por ejemplo, no rascarse nunca, emparedarse vivo, no dormir, evitar reírse, dejarse morir de sed durante varios días, no tocarse el cuerpo salvo los pies y las manos, etc. (Marcos, 2006).

y transmitida al monacato occidental en los escritos de Juan Casiano y las historias de Rufino (345-410) y de Paladino (365-425) (Marcos, 2006).

Como ya se ha insinuado, el principio de operatividad de estas técnicas descansaba en la misma *prosoche* del Estoicismo tal como fuera recomendado por los estoicos, en especial por Séneca y Epicteto, entendida ahora en los apotegmas como *nepsis*, “vigilancia del corazón”^[35], en tanto que la virtud fundamental para comenzar, mantenerse y progresar en la vida espiritual. La *prosoche* del filósofo pasará así a convertirse en la actitud fundamental del monje, como la actitud de sospecha y extrañamiento tanto del mundo como de sí mismo.

La atención a uno mismo y la vigilancia implicaban en consecuencia la práctica del examen de conciencia. Este ejercicio surgió por vez primera en la tradición cristiana al comentar Orígenes un pasaje del Cantar de los cantares (“Si tú no te conoces, oh la más hermosa de las mujeres...”) (Foucault, 2009). El alma, dice Orígenes, debe orientar el examen hacia sus sentimientos y acciones. ¿Propende al bien? ¿Busca las diversas virtudes? ¿Hace algún progreso? ¿Ha conseguido reprimir por completo las pasiones, la cólera o la tristeza, el temor, el ansia de gloria?

De este modo, la vigilancia del examen de conciencia introduce en la plena *hesiquía*, palabra griega de difícil traducción que significa, a la vez, una paz, una calma, una ternura y dulzura inefables y permanentes en el corazón, gracias a la cual todo pensamiento se apacigua, y el monje puede entregarse a la contemplación pura, sin ser distraído por ningún movimiento interior ni exterior (Melloni, 1995). El siguiente texto de Hesiquio de Batos expresa esta misma realidad de las propiedades de la *prosoche*:

“La vigilancia es un método espiritual que, mantenido con perseverancia y ardor con la ayuda de Dios, libera totalmente al hombre tanto de sus pensamientos y palabras llenos de pasión como de sus acciones perniciosas. La vigilancia proporciona también

35 Basilio de Cesarea: “Hay que vigilar, con la mayor atención, nuestros corazones, para que no dejen escapar jamás la idea de Dios” (citado en Hadot, 2006, p.67).

un conocimiento certero de Dios incomprensible y abre a los misterios divinos y escondidos. La vigilancia hace observar todos los mandamientos de Dios, tanto los del Antiguo como los del Nuevo Testamento, y concede todos los bienes de la vida futura. La vigilancia es propiamente la limpieza de corazón (...) una pureza que raramente se encuentra hoy en día, por culpa de nuestra negligencia. Ésta es la vigilancia que Cristo exaltó cuando dijo: “Felices los limpios de corazón, porque verán a Dios.” (Hesiquio de Batos: *Philocalie des Pères Neptiques*, 1979-1991, Vol. III, 1, p. 15).

El cuidado de sí, en confluencia con los ejercicios espirituales de descubrimiento del yo, generará por todo ello una depurada técnica de introspección, de discernimiento, en cuyo horizonte se adivinan ya antropologías de corte fenomenológico como la cartesiana y en último término, las del sujeto moderno (ver Martínez Guerrero, 2015).

La forma de *prosoche* que más cultivaban los padres del desierto era el discernimiento de espíritus. El discernimiento hacía referencia a la acción de sopesar, pasar por el examen y comprobación, la validez o no de lo que al monje se le presentaba en la conciencia. En cuanto a los espíritus, era la forma de conceptualizar un conjunto de influencias capaces de mover la voluntad (se solían llamar también *mociones*, término derivado del griego *kínesis*) hacia un objeto determinado, que en el orden intelectual podía ser verdadero o falso, y desde el punto de vista ético, bueno o malo (Ruíz Jurado, 2010). Mientras que estas agencias, estos espíritus, eran personificadas en los diálogos platónicos como las cualidades de las teorías adversarias o favorables a la tesis, o en los estoicos eran las diferentes representaciones que el ejercitante debía someter a juicio, en los padres del desierto, adquirirán sin embargo propiedades sobrenaturales, como ángeles o demonios, que buscan influir en la autonomía humana. En conformidad con el planteamiento griego de los ejercicios, estos autores darán así al examen de conciencia un carácter mucho más retórico que místico, en la línea de Epicteto, al establecer una interlocución entre las mismas y el ejercitante, actuando éste como moderador en el diálogo entre esas voces. Así pues, el hombre no es el único y absoluto señor de lo que le sucede en su vida. Está sometido a los influjos de espíritus buenos o malos, que pretenden llevarlo hacia la verdad y la vida divina, o hacia la esclavitud

del diablo y a la muerte. La tarea del discernimiento suponía entonces la disposición que permitía distinguir los vicios de las virtudes, lo que procede de Dios de lo que procede del diablo, para avanzar seguros en la contemplación perfecta. Casiano lo identifica con esa “lámpara del cuerpo, que es el ojo” (Mt. 6:22-23). Su aplicación a los pensamientos que se despiertan en nuestro interior, es pues necesario para arrancar la mala intención en sus orígenes, no dejarla que crezca, nos envuelva y nos entregue en poder del enemigo. Por ello, el discernimiento es considerado como uno de los mayores carismas: “El discernimiento es luz, y la clarividencia que él engendra es el más necesario de los carismas”, dice Pedro Damasceno (*Philocalie des Pères Neptiques*, 1979-1991, Vol. II, p. 148). Su interés va directamente a enseñar que el monje necesita no fiarse de su propio juicio, sino “aconsejarse de los más ancianos”, si quiere llegar a adquirir esa virtud. Este autor habla de las seis trampas que acechan en el camino espiritual y de la importancia de dejarse guiar por un “explorador” experimentado:

“Éstos, como si fueran ángeles terrestres, enseñan a los que quieren morir a sí mismos la vía intermedia que se abre paso entre las seis trampas que pone el enemigo. Me refiero a las seis trampas que están arriba y abajo, a derecha y a izquierda, en el interior y en el exterior del justo camino: arriba está la suficiencia y el orgullo; abajo, la desesperación y la ignorancia; a la derecha, el agotamiento y el rechazo de todas las cosas; a la izquierda, la pereza y el deseo pasional; en el interior, la inercia; y en el exterior, la temeridad y la excesiva actividad.” (*Philocalie des Pères Neptiques*, 1979-1991, Vol. II, pp. 110-111).

En este ámbito se dan con frecuencia las comparaciones entre aquel que se ejercita en el discernimiento de sus pensamientos, y un cambista de monedas que se pregunta acerca de si las piezas llevan grabadas la figura del Rey y si son verdaderas o falsas. Además, el buen cambista ha de comprobar también el peso: “¿Es macizo, por la densidad de su honestidad general, el peso del temor de Dios, la integridad de su intención; o se presenta con la ligereza de la ostentación y la presunción de alguna novedad, y disminuye el peso de su mérito y lo roe la búsqueda de gloria vana?” (Juan Damasceno, 2003, Coll. 1:21). Porque si el pensamiento o doctrina

se demuestran defectuosos en su peso, o dañosos, habrá que rechazarlos con toda diligencia y prudencia. Ni la materia, ni la falsa imagen que difunde, ni la vanidad u otros malos sentimientos que fomentan ocultamente, han de dejar su traza en el corazón y en la vida del creyente. Hay que velar y discernir para no dejarse engañar en ninguno de esos aspectos.

La tarea del discernimiento de las diversas mociones consistirá así en verificar su *procedencia* (origen), *calidad* (bondad o malicia) y *dirección* (a dónde conducen), rechazando las malas y acogiendo a las buenas (Ruíz Jurado, 2010).

Con el discernimiento, el monje ganaba la facultad de ir auto-poseyéndose, de poder ser autor de sus pensamientos, pudiéndolos criticar, e incluso interpretarlos como experiencia religiosa. Aprender a discernir era favorecer en el sujeto la espontánea relación con las estructuras formales de su interioridad y con los discursos figurados que en ella se sucedían a veces de manera súbita y sin lógica aparente.

El “místico” número 3. La lógica y forma tricotómicas de la progresión ascética.

Para comenzar, es necesario desprenderse de los desórdenes y de las preocupaciones a través del orden purificador, alejándose del mal que retiene al espíritu en las cosas de la materia; después, hay que tener los ojos espirituales llenos de luz y siempre despejados gracias a otro orden, al orden iluminador, que se realiza a través de la sabiduría mística escondida en Dios; para así, finalmente, elevarse hacia la ciencia de los conocimientos sagrados (...) y transmitir los sentidos místicos y ocultos de esta ciencia, comunicándolos únicamente a los entendimientos que no los van a profanar.

Nicetas Stéthatos
(*Philocalie des Pères Neptiques* IV, 22).

Tal es, fuera de toda ilusión, de toda alteración, la verdadera vida, la vida oculta en Cristo, en toda claridad (...). Por eso los Padres divinos honran esta vía con numerosos nombres, diversos y gloriosos. Le han llamado “vía del conocimiento”, “acción digna de alabanza y de justa contemplación”, “oración más alta que toda oración”, “sobriedad del espíritu”, “trabajo espiritual”, “obra del siglo futuro”, “tierra de los vivientes”, “visión mística”, “festín espiritual”, “paraíso de los milagros de Dios”, “cielo”, “reino celeste”, “Reino de Dios”, “tiniebla más que luminosa”, “vida oculta en Cristo”, “visión de Dios”, “divinización”, “cima de las maravillas”, y otros nombres semejantes.

Calixto e Ignacio Xanthopoulos
(*Philocalie des Pères Neptiques I*, 97 y 99).

Esa auto-posesión mediante las técnicas del examen de sí, se entendía como un proceso evolutivo que paulatinamente iba dando lugar a una nueva sensibilidad que liberaba del error, la apariencia, los deseos desordenados, la tiranía de las pasiones, al tiempo que permitía ir conociendo la naturaleza, origen y causa de los movimientos internos en pos de ese imperio de la conciencia. Así lo expresa Máximo el Confesor cuando dice que “El alma recibe el conocimiento de Dios según el grado de purificación de su espíritu” (*Philocalie des Pères Neptiques*, 1979-1991, Vol. VI, “Centurias sobre el amor”, IV, 76, p. 43). El drama universal se define así como el tránsito desde la inocencia (entendida como sencillez, simplicidad) a la experiencia y el retorno a la perfección original, a la *apokatastasis* (restauración de todas las cosas) a través de las pruebas que sufre el alma durante su peregrinaje a Dios. Como dijimos con el tópico del *homo viator*, el itinerario espiritual cristiano queda descrito adecuadamente mediante las metáforas del viaje, del crecimiento natural y del combate contra el mal. Un progreso, por cierto, que ya quedó planteado tanto en los tres tipos de ejercicios que proponía Epicteto adaptados a las tres funciones u operaciones del alma, como en la ascensión hipostática del neoplatonismo de Plotino.

Los estadios de ese progreso suelen responder por lo general a un esquema ternario que constantemente se repite, como podremos comprobar, pudiéndose considerar algo así como la estructura históricamente privilegiada para comprender

la lógica del autodomínio. Una estructura narrativa ésta, que sin duda la podemos encontrar igualmente en otros tantos fenómenos culturales además del religioso (música, literatura, teatro, etc.) que se ha vertido de unos ámbitos de racionalidad a otros^[36].

En el caso del Cristianismo, el ritmo ternario de su espiritualidad obedecería a la convicción de que la estructura de la realidad se corresponde con la estructura última de aquel que la ha creado, el Dios trinitario, por lo que, como si se tratara de una forma fractal, ésta se reproduce indefinidamente en todos los niveles de la existencia. Por tanto, si tres eran los elementos en que se fraccionaba la divinidad, no era difícil imaginar que ese mismo esquema se acomodará a la espiritualidad, entendiendo que la perfección debía postularse mediante el ejercicio como un ascenso por tres grados cada vez más desarrollados de virtud.

1. Primeras formulaciones evolutivas de la vida espiritual.

Es en Evagrio Póntico donde podemos observar con nitidez la influencia de la estructura triádica del Estoicismo y el neoplatonismo en la *apatheia* cristiana, al hacer éste coincidir ahora las tres partes de la filosofía (ética, física y metafísica) con las tres etapas cristianas de la purificación que serán decisivas en el pensamiento posterior^[37].

36 Efectivamente, por entonces, desde los comienzos del cristianismo y ya antes, flotaba en el ambiente en muchas religiones y sistemas filosóficos de la época, algo así como una especie de especulación y fascinación con el número tres. Ya en los pitagóricos arranca el simbolismo de ese número primo, entendido como una diversidad que se constituye como una unidad ordenada y cerrada. Por las divinidades trinas no sólo en la antigua Babilonia y en Egipto, en la India y en China, sino sobre todo en el ámbito helenista: en Delfos, en el culto de Dioniso, en la religión de Asclepio, en el culto al emperador. Por las tríadas metafóricas en la gnosis (padre-madre-hijo; Dios-decreto-razón) o en el neoplatonismo (lo uno-el espíritu-el alma del mundo). También en el mito, en el arte, en la música, en la literatura, etc. De forma que la idea de una trinidad intradivina estaba al alcance de la mano también para la teología cristiana de entonces (Küng, 2006).

37 Recordemos: en el Estoicismo hay tres funciones del alma (juicio de valor, impulso hacia la acción y deseo o aversión) que se ajustan a tres ámbitos de prácticas para transformarlos (preservarse del error y de las razones insuficientes; actuar conforme a nuestra naturaleza; evitar el deseo o la aversión) y con las tres partes en las que se divide la filosofía (metafísica, física y ética, respectivamente). Por su parte, el Neoplatonismo de Plotino

Según el esquema de Evagrio, la ética equivaldría a la *praktike*, la física al “reino de los cielos” que comporta el conocimiento verdadero de los seres, y la teología a ese “reino de Dios” que es el conocimiento de la Trinidad (Melloni, 1995). Pero según la sistemática neoplatónica, tales grados corresponden igualmente a niveles de virtud. Esta división tripartita se basará en el grado de conocimiento del ejercitante, es decir, de si éste es aprendiz o maestro: la *purificación*, será entonces propia de los novicios (la ética como primer nivel de la ascesis); la *iluminación*, de los medianos (la física, como aprendizaje del desapego de lo sensible); la *perfección*, de los hombres que han alcanzado la divinización (la metafísica como contemplación última de todas las cosas).

Este esquema de Evagrio lo encontraremos después en otros autores de la Filocalia^[38] relacionada, por ejemplo, con las tres partes en que se concibe la naturaleza del hombre de acuerdo a los tres estados antropológicos de Juan Casiano a partir de la primera carta de san Pablo a los Corintios que ya tratamos al hablar del sentido cristiano de la ascética: la purificación correspondería al ámbito del cuerpo; la iluminación, al ámbito del alma; la perfección al ámbito del espíritu (Philocalie des Pères Neptiques, 1979-1991).

Por su parte, Máximo el Confesor utiliza el mismo esquema cuando habla de la existencia de tres tipos de filosofía adecuados a los tres estados espirituales correspondientes a la clasificación de Juan Casiano: la *filosofía práctica o vida activa* -la práctica de la ascesis y la ciencia sabia y sutil de la virtud, por las cuales deben empezar los debutantes-, de la *filosofía natural o vida filosófica* -el conocimiento contemplativo de los seres materiales y espirituales, propio de los que empiezan a avanzar-, y de la

habla de una ascensión del alma al Uno por tres grados: purificación por ascesis de toda sensualidad (virtudes cardinales platónicas), contemplación de las ideas (virtudes dianoéticas) y éxtasis (unión con Dios y renuncia a la individualidad).

38 Literalmente, “amor a lo bello”. Se trata de dos compilaciones de textos de la Iglesia griega. La primera es una antología de los escritos de Orígenes, preparado por Basilio el Grande y Gregorio Nacianceno. La segunda, y más célebre, fue preparada por los santos Macario y Nicodemo Agiorita. Ésta última contiene escritos ascéticos y místicos de autores que van del siglo IV al XV: entre otros, san Antonio, Evagrio, Casiano, Gregorio Palamás, etc.

iniciación teológica o vida teológica -que permite la contemplación divina, propia de los perfectos, gracias a la inspiración del Espíritu- (Philocalie des Pères Neptiques, *Ibid.*).

De igual forma, Nicetas Stéthatos organiza sus tres centurias (aunque un tanto asistemáticamente) en función de la antigua trilogía de Evagrio, a propósito de los tres grados de la vida espiritual, insistiendo igualmente, en ese carácter progresivo: la ascesis del cuerpo, llamada *acción o práctica*; la ascesis del espíritu, llamada *contemplación natural o física*; el éxtasis del espíritu, llamado *conocimiento místico* o *Teología* (Melloni, 1995).

2. El Pseudo-Dionisio y la influencia de su concepción jerárquica.

De especial relevancia para la concepción progresiva de la ascética desde la Edad Media será la aproximación del Pseudo Dionisio Areopagita^[39] a partir de los tres grados de Evagrio de la vida espiritual (Fischl, 1997). Al proceder todo de la unidad (espíritu, alma, materia), resultan capas o estratos de ser que Dionisio interpreta ahora, en sentido cristiano, como jerarquías, es decir, como clases o tipos de individuos que realizan determinadas funciones dentro de la Iglesia. El Pseudo Dionisio concibe la jerarquía eclesiástica –ordenada a imagen de la celeste^[40]– en base a una triple función: purificar (diáconos: purifican a los penitentes-catecúmenos mediante la catequesis prebautismal y la penitencia), iluminar (sacerdotes: iluminan al pueblo fiel mediante

39 Aunque se desconocen su verdadera identidad y su biografía, se trataba probablemente de un monje sirio del siglo V, pero por creerse que era contemporáneo de san Pablo, gozó de una autoridad casi apostólica (de ahí que se considere “pseudo”).

40 Todo se hace tanto más perfecto cuanto más se acerca a la unidad divina. Los más cercanos a Dios son los espíritus puros ángeles que forman la jerarquía celeste. Se dividen a su vez, por su proximidad a Dios, en tres órdenes, de tres coros cada uno, con lo que llegamos a los nueve coros de los ángeles. El orden más alto (serafines, querubines, tronos) sólo sirve a Dios, el orden intermedio (dominaciones, potestades y virtudes) sirve a toda la creación, el ínfimo (principados, arcángeles y ángeles) a los hombres. Aquí se enlaza, por debajo, la “jerarquía eclesiástica”, que conoce a su vez tres órdenes: tres iniciaciones (bautismo, eucaristía, unción), tres iniciantes (obispo, sacerdote y diácono) y tres iniciados (monje, creyente, catecúmeno). Como vemos, en el Pseudo Dionisio hay una exacerbación del orden triádico de la realidad (Fischl, 1997).

el bautismo) y perfeccionar (obispos: unen con la divinidad a los monjes con la confirmación y la Eucaristía):

“Conviene que los purificadores, gracias a la sobreabundancia de su pureza, comuniquen a otros una parte de su propia castidad; que los iluminadores, inteligencias más transparentes que las demás y capaces por sí mismas de participar de la Luz y de transmitir esta participación, en el bienaventurado resplandor de la santa plenitud, esparzan esta Luz desbordante a los que son dignos por todas partes; y finalmente, que aquellos que tienen por oficio perfeccionar, perfeccionen a los perfectos a través de una santa iniciación en la ciencia de los santos iniciados. Así, cada escalón de la jerarquía, en la medida de sus propias fuerzas, se eleva hasta la cooperación divina, realizando bajo la acción de la Gracia lo que la Tearquía realiza ella misma” (citado en Melloni, 1995, p. 20).

Aunque otros autores como Evagrio, Orígenes, Juan Clímaco, etc., habían hablado previamente de un proceso ascético en tres tiempos con una purificación inicial, una iluminación subsiguiente y una perfección final, nadie hasta Dionisio había hablado con tanta claridad respecto a esta jerarquía de estadios espirituales y de la correlación de sus funciones:

“Conviene que los purificados se despojen de toda confusión, que se liberen del más mínimo trazo de semejanza, que los iluminados reciban la plenitud de la luz divina, elevando los ojos de su inteligencia hasta que hayan adquirido el poder y la fuerza de contemplar; y que los perfectos, abandonando toda clase de imperfección, participen de la ciencia perfeccionante de los iniciados.” (citado en Melloni, 1995, p. 20).

Por otro lado, tanto en el monacato de Oriente como de Occidente, la tríada del Areopagita se superpuso a otra que hablaba de los comenzantes –incipientes o novicios-, progresantes –llamados también “aprovechantes”- y perfectos. Por ejemplo, en la tradición cisterciense aparecen otras tríadas correlativas como la de Bernardo de Claraval (1925) que habla –metafóricamente- de los tres besos a Cristo (en sus pies, en

sus manos, en su boca) como un ascenso de lo material a lo espiritual, o Guillermo de Saint-Thierry (1138/2011) y su idea de una sucesión de tres edades espirituales similar a la clasificación de Juan Casiano: el hombre animal, el hombre racional y el hombre espiritual.

Será a partir del Pseudo-Dionisio cuando la tradición monástica occidental considere esta estratificación de las funciones como actividades propias, como ámbitos de ejercicio a la manera de Epicteto, como un camino de progresión espiritual a partir del desarrollo de lo que se denominó *Lectio divina* por parte de un monje cartujano conocido como Guigo II.

3. La *Lectio divina* como articulación de los ejercicios espirituales en torno a un sistema general de cambio.

3.1. Sus primeros desarrollos.

La *Lectio Divina*, o lectura orante, se puede entender como una metodología que organiza una serie de ejercicios espirituales para la reflexión en torno a un texto bíblico. Sus fundamentos se remontan, aunque no solo, a la práctica de la lectura y meditación cabalística de las Escrituras en las sinagogas judías (Sicre, 2006). Ya en el ámbito cristiano, los padres del desierto perfilaron algunos de sus elementos. En su caso, la lectura equivalía a la escucha de algún maestro y el aprendizaje de sus consejos (los apotegmas de los que ya hablamos) en un sentido muy próximo al de las escuelas terapéuticas de la cultura helénica. Aunque esto podría considerarse el germen de la futura *Lectio divina*, les faltaba, no obstante, formalizar algunos elementos clave como el de la meditación (Pennington, 1998).

Otro de sus antecedentes previo a la reglamentación del monacato, se encuentra en la obra de Orígenes, quien en sus *Hexaplas* -donde se encuentra por primera vez la expresión *lectio divina*-, se dedica a realizar la labor filológica de reestablecer el texto

original y la versión griega más fiel de las Escrituras, para, al mismo tiempo, descubrir su significado auténtico, que él suponía alegórico y oculto en la literalidad de los textos (Orígenes, 1998). Así se lo dice a Gregorio de Neocaesarea en una carta: “cuando te emplees en la divina lectura (...) busca el significado de las sagradas palabras que están ocultas para la mayoría de la gente.” (p. 134).

El método hermenéutico de Orígenes fue aprendido por Ambrosio de Milán, quien se lo transmitió a san Agustín, y desde éste, la lectura orante se introdujo plenamente en el cristianismo occidental; sobre todo entre los monjes. Es por ello que podemos afirmar que el verdadero organizador de la misma fue Benito de Nursia, padre del monacato occidental. Con el conocido lema *ora et labora*, la vida del monje consistía en tres elementos: el rezo litúrgico, el trabajo manual y lo que san Benito denominó la “lectura espiritual”, es decir, una lectura reposada y orante de la Biblia que constituía la práctica de la meditación. Es por ello que la regla benedictina prescribe los modos y el tiempo específico para su realización (véase su capítulo 48) (Benito de Nursia, siglo VI/1994). Así pues, en las reglas monásticas encontramos la práctica de los ejercicios espirituales entretejidos con las actividades cotidianas de cada día.

3.2. La formulación de Guigo II.

La progresión en la *Lectio divina*, que en los autores anteriores a él tuvo una formulación fluctuante y confusa, fue fijada por un monje cartujano llamado Guigo II. Su *Scala Claustralium* (la escalera de los monjes), también conocida como *Scala paradisi* (la escalera del paraíso), en la que por primera vez se describía la oración metódica en la tradición ascética occidental, se hizo enormemente popular a partir de la Edad Media^[41]. La *Scala* aparece mencionada en el contexto de una carta que Guigo envía a otro monje, y en ella se describe la vida de oración como una ascensión

41 Ello se debió en parte a que su autoría se atribuyó a Bernardo de Claraval, que por entonces era muy admirado, o incluso al mismísimo san Agustín.

ordenada de cuatro escalones distintos y sucesivos. Nuestro autor nos cuenta, en un tono cercano a la epifanía, cómo dio con dicho orden:

“Cierta día, durante el trabajo, al reflexionar sobre la actividad del espíritu humano, de repente se presentó a mi mente la escalera de los cuatro peldaños espirituales: la lectura, la meditación, la oración y la contemplación. Ésa es la escalera por la cual los monjes suben hasta el cielo. Es cierto, la escalera tiene pocos peldaños, pero es de una altura tan inmensa y tan increíble que, al tiempo que su extremo inferior se apoya en la tierra, la parte superior penetra en las nubes e investiga los secretos del cielo” (Guigo II, s/f /2012).

Cada uno de esos peldaños –*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*– desempeña además un papel específico dentro del proceso, que Guigo expresa de numerosas maneras:

“La “lectura” es la inspección cuidadosa de las Escrituras, realizada con espíritu atento; la “meditación” es el trabajo de la mente estudiosa que, con la ayuda de la propia razón, investiga la verdad oculta; la “oración” es el impulso devoto del corazón hacia Dios pidiéndole que aleje los males y conceda los bienes; la “contemplación” es como una elevación sobre sí misma de la mente que, suspendida en Dios, saborea las alegrías de la eterna dulzura (...). La lectura pone como un sólido alimento en la boca. La meditación lo mastica y desmenuza. La oración percibe el gusto. La contemplación es la dulzura misma que alegra y alimenta (...). La lectura aparece en primer lugar, como el fundamento. Ella proporciona la materia y nos lleva a la meditación. La meditación, busca atentamente qué es aquello que debe ser deseado. Cavando, descubre un tesoro y lo muestra pero no puede alcanzarlo por sí misma, y nos remite a la oración. La oración, alzándose con todas sus fuerzas hacia Dios, le pide el deseado tesoro: la suavidad de la contemplación. Esta, cuando llega, recompensa el esfuerzo de las tres anteriores, embriagando el alma sedienta con la dulzura del rocío celestial (...). La lectura es un ejercicio exterior. La meditación, un acto de la inteligencia interior.

La oración, un deseo. La contemplación, algo por encima de los sentidos.” (Guigo II, s/f /2012).

La lectura se trata, pues, de un ejercicio primario de alteridad; quien se pone a leer reconoce que necesita recibir “de fuera” palabras, ideas o historias que no le pertenecen, que desconoce, y que además está dispuesto a acoger. El contenido de la lectura supone por tanto, el material que delimita el espacio sobre el que el ejercitante, por medio de la meditación y la contemplación, adquirirá cierto conocimiento interno. Por tanto, “aprender a leer” no supone únicamente comprender el significado de las palabras que componen el texto; también implica moverse por el texto generando signos idiosincráticos a partir de él, profundizar en el sentido no aparente que para el lector –hermeneuta irrenunciable- éstas tienen (recuérdese una vez más nuestro interludio espiritual del comienzo). Ello requiere que, en cierta medida, uno se vea poseído por las palabras, que como en una lluvia persistente, las lágrimas de agua vayan calando en las entrañas del subsuelo, en este caso, de la conciencia^[42].

La meditación por su parte es una práctica que se refiere más a la escucha de ese mensaje interior que se ha generado en la *lectio*. Como dijimos, si el texto leído es algo objetivo y “universal”, lo siguiente es un ejercicio de apropiación y personalización por parte del lector. Toda la tradición monástica insiste en que la meditación es el medio privilegiado para que el texto se convierta en “Palabra” (viva, edificante)^[43]. Meditar significa, entonces, la capacidad humana de discurrir, reflexionar, juzgar, comparar o sacar conclusiones. A pesar del carácter analítico de la meditación, Guigo insiste en que se trata de una operación atenta que no se queda en el exterior, ni se detiene en la superficie, sino que va más allá, penetrando hasta el interior y escrutando todos los detalles. Se compara, como vimos, con el acto de la digestión o del cavar; con

42 En la tradición benedictina, por ejemplo, la *lectio* se repite al menos cuatro veces seguidas de forma pausada, intentando cada vez fijarse en aspectos más sutiles del texto. Cuando lleguemos a Ignacio, éste se referirá a esa lectura profunda como “sentir la historia”.

43 Ya san Agustín se había anticipado a este modo de interiorizar lo leído: “Si el texto es de oración, orad; si es clamor, clamad; si es agradecimiento, alegraos; si es de esperanza, esperad; si expresa temor, temed. Porque las cosas que sentís del texto son el espejo de vosotros mismos” (citado en Salvail, 1996, p. 35).

la asimilación lenta y gustosa del contenido de la lectura (equivalente al concepto ignaciano de “sentir y gustar de las cosas internamente”).

El sentido del texto que el ejercitante ha elaborado a partir de la lectura y la meditación, pide ahora una respuesta en forma de oración, de parlamento; el lector se convierte ahora en interlocutor. Aludiendo una vez más al carácter polifónico de la mente, con la oración se crea un espacio para el diálogo con Dios en el interior de la conciencia. Se trata así, de un proceso deliberativo en donde se ponen en juego diferentes puntos de vista posibles con el fin de contrastar el sentido personal que el ejercitante ha obtenido del texto por sí mismo en la *meditatio* (su sentido “verdadero”), y la interpretación divina, última, normativa, y universalmente válida de ese sentido con el que ha de cotejarse que se halla en la propia racionalidad y el sentimiento.

Finalmente, la contemplación se trata del resultado que se obtiene en la *meditatio*; es decir, el fin del proceso deliberativo y la toma de una decisión, de un determinado punto de vista que cierra el ciclo. En último término, lo que se busca es confirmar si la interpretación del texto ha sido la adecuada al orden dispuesto por Dios. De si ambos, ejercitante y divinidad, están empleando el mismo sistema de significados.

Como vemos, cada una de estas cuatro actividades se engarza en un esquema lógico y acumulativo, donde el resultado que se obtiene en cada una de ellas, es una condición indispensable para avanzar al siguiente:

“Cada uno de los grados de la escala, que lleva un nombre y una numeración diferente, es también diverso de los otros en orden y en mérito. Si alguien investiga atentamente las propiedades que tienen, el papel que desempeñan, lo que producen en nosotros, y cómo se distinguen y jerarquizan, tan grande será la utilidad y dulzura que hallará en este trabajo, que le parecerá breve y fácil el esfuerzo y estudio que emplee en ello. (...) los predichos grados se unen entre sí, y cómo se preceden unos a otros en el tiempo, y según un orden de causalidad. (...) Estos grados, de tal modo están conectados entre sí, y de tal modo se ayudan recíprocamente, que de poco o nada sirven los precedentes sin los subsiguientes, y nunca o casi nunca se pueden

adquirir los subsiguientes sin los precedentes. (...) De todo esto podemos concluir que la lectura sin la meditación es árida; la meditación sin la lectura es engañosa; la oración sin la meditación es tibia; la meditación sin la oración es infructuosa. La oración devota alcanza la contemplación, pero la contemplación sin la oración es un hecho raro o milagroso (...). Aquel que guarda el primer grado, que tiene cuidado de practicar el segundo, que es devoto en el tercero, y se eleva por encima de sí mismo por el cuarto, por estas ascensiones que dispuso en su corazón, sube de virtud en virtud hasta ver al Dios de los dioses en Sión.” (Guigo II, s/f /2012).

En el mismo sentido, Ricardo de San Víctor hace referencia a cómo estas actividades van aplicándose de distintas maneras a un contenido igual: “Un mismo asunto lo comprendemos con el pensamiento, de otra manera lo exploramos con la meditación y aun de otra manera lo admiramos en la contemplación (...). El pensar se arrastra; la meditación anda y muchas veces también corre. Pero la contemplación lo sobrevuela todo.” (citado en Melloni, 1995, p. 101).

3.2.1. La *Lectio divina* y la organización interna de los ejercicios espirituales estoicos.

Dijimos al principio de este capítulo, al abordar el ámbito de las escuelas morales romanas, que sabíamos cuáles eran los ejercicios espirituales que se practicaban en la antigüedad gracias a dos textos de Filón de Alejandría que los recogía. Sin embargo, también decíamos, que puesto que su enseñanza era principalmente oral, no disponíamos de ningún documento que diera cuenta explícitamente del orden y organización entre estos ejercicios que nos permitiera tener una visión de conjunto de su unidad sin la necesidad de entrar en el terreno de las conjeturas (Blanco y Cohen, 2015).

Habida cuenta de que la ascética cristiana se fraguó al abrigo de los esquemas tomados de la tradición clásica, podríamos intentar reconstruir ese orden tomando

la *Lectio divina* entendida como una de las posibles organizaciones que recibieron los ejercicios espirituales.

Así pues, muy brevemente, la *lectio* comprendería tanto los ejercicios de lectura y estudio (con la institucionalización del monacato), como también de escucha (cuando los eremitas atendían a las enseñanzas de su maestro espiritual). Como dijimos, saber leer el texto implicaba ir más allá de su contenido explícito; labor que se conseguía cuando el ejercitante cultivaba una cierta sensibilidad que le permitía advertir, decodificar, y discernir en el texto aquello que iba más allá de la apariencia, de su contenido explícito.

Por su parte, la *meditatio* ahondaría ya en el espacio propiamente intrapsicológico al incluir eventualmente la escritura – como forma de objetivar y reflexionar sobre la interpretación echa del texto- y sobre todo el examen en profundidad –como el análisis de las representaciones que se generan en la *lectio*- y consecuentemente, la atención como la forma de ir escrutando los propios procesos internos acerca de esas *phantasiai*, propiciando así la constitución del espacio mental como ámbito dialógico. De ahondar en ese carácter discursivo del pensamiento, se ocuparía la *oratio*, en donde el ejercitante iría conformando su propio entendimiento acompañándolo a la voz de su maestro, en este caso, Dios.

Por último, la *contemplatio*, culminaría con el reconocimiento, mediante la *syneidesis* de la afirmación incontestable de la naturaleza racional del orden de la realidad, en el caso cristiano, garantizado por Dios, y en consecuencia, la conciencia personal de formar parte de ese orden al que habría de plegarse el ejercitante, culminando así el recorrido de transformación de los ejercicios espirituales.

Todo este trayecto de reforma de sí, como vemos en el figura 3.1, cabría entenderlo, desde la lógica de la *Lectio divina*, como una doble espiral, una ascendente (azul) que va paulatina y progresivamente aplicando distintos ejercicios a un contenido que en cada uno de ellos va cambiando, dando lugar a la experiencia como un objeto complejo. Además, la figura de ese recorrido en espiral presupone que cada ciclo de

ejercicios irá encabalgado con otro que le prosiga. Ello implicaría que la *contemplatio* de un ciclo sería la *lectio* para el ciclo siguiente del proceso, y así, *ad infinitum*. Sin embargo, el ciclo comprendería a su vez una segunda espiral descendente (color rojo) en el que de manera retrospectiva se darían los ejercicios de la atención, entendida ésta como mecanismo de vigilancia de la adecuada realización de la práctica, así como los de la rememoración que tendrían la misma función que los de atención, y además actuarían como nexo entre un ciclo de las cuatro actividades de la *Lectio divina* con el siguiente, actuando como testigo que compara y sopesa la progresión o evolución ascética del ejercitante. En su conjunto, tanto la espiral ascendente como la descendente, irían dando progresivamente dominio sobre uno mismo, en donde estaría implicada la terapia de las pasiones como parte de ese autogobierno, y el cumplimiento de los deberes, en este caso con la racionalidad conforme al *logos* de Dios. De los otros elementos que aparecen representados en la figura, nos ocuparemos a continuación. Hasta aquí sólo hemos hablado lo relativo a la dinámica de la *Lectio divina* como posible articulación de los ejercicios estoicos.

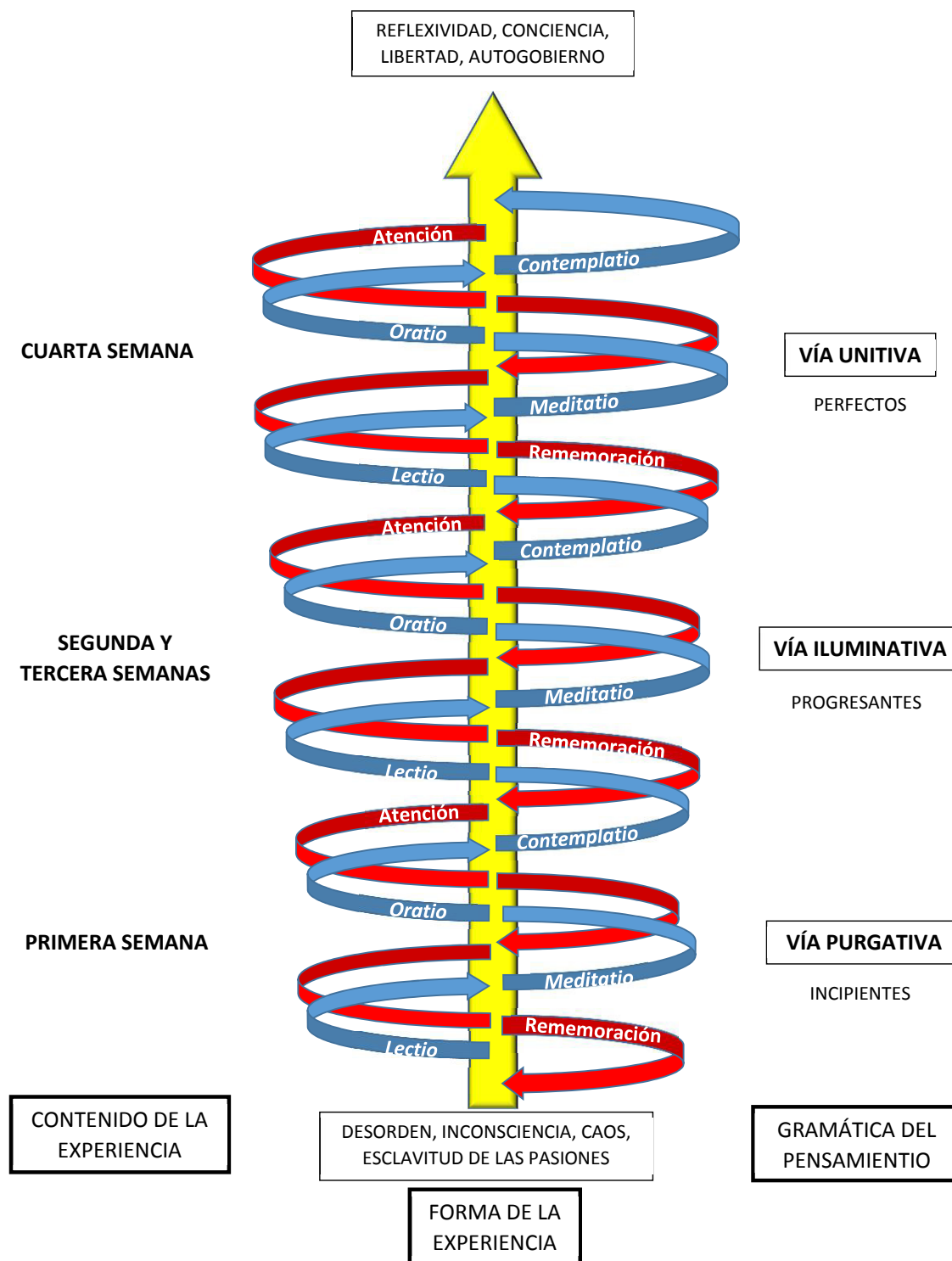


Figura 3.1. Organización interna del conjunto de los ejercicios espirituales según las diferentes clasificaciones ternarias de la ascética cristiana.

4. El ajuste de la *Lectio divina* a las tres vías clásicas: Buenaventura y Hugo de Balma.

Los dos autores medievales que retomaron la tríada que propuso el Pseudo-Dionisio fueron Buenaventura (1218-1274) y Hugo de Balma (siglo XIII). Sin embargo, ambos autores despojaron la progresión del Areopagita de su carácter hiératico, y lo que éste expresó como una jerarquía eclesial con funciones exclusivas para cada extracto, la concibieron, en su síntesis con la escalera de Guigo, como un progresión en la vida espiritual accesible a cualquiera mediante la realización de los ejercicios espirituales. Una vez que la *Lectio divina* se ajustó a la lógica de las tres vías, el esquema de la progresión ascética quedó fijado en el cristianismo medieval que lo popularizó con gran éxito por toda Europa, y desde entonces apenas ha sufrido variaciones (Salvail, 1996).

Por su parte, Buenaventura (2000), antes que como estadios sucesivos de la vida espiritual, concibe las tres vías como tres ámbitos de ejercicio a practicar en tanto que diversos modos de acceso a la experiencia de Dios: “Tres son las formas de ejercitarse en estas tres vías: meditación –juntamente con la lección-, oración y contemplación” (p. 197). En “cada una” de estas tres formas de oración, el alma se purifica, se ilumina y se perfecciona:

“Hay que subir a cada una de las cosas predichas [al reposo de la paz (meditación), al esplendor de la verdad (oración) y a la dulzura del amor (contemplación)] por tres grados, siguiendo las tres vías, esto es, la purgativa, que consiste en la expulsión del pecado; la iluminativa, que consiste en la imitación de Cristo, y la unitiva, que consiste en la recepción del Esposo; de modo que cada una tiene sus grados, por los cuales se empieza de lo más bajo y se sube a lo más alto.” (p. 197).

Lo que ocurre es que los mismos ejercicios se realizan cada vez con una profundidad mayor, como señalamos en la figura 3.2 con la idea de procesos encabalgados en la espiral azul.

Por el contrario, Hugo de Balma presenta las tres vías como tres estadios sucesivos de la vida espiritual. Sólo se accede al estadio siguiente cuando se ha consolidado el anterior. “Carreras” las llama el traductor castellano de 1514:

“Tres carreras son necesarias para haber esta sabiduría divinal: la primera es para alimpiar el corazón, la segunda para lo alumbrar y la tercera para lo ayuntar con Dios. La primera es llamada purgativa porque alimpia el corazón y lo apareja para aprender, aquesta sabiduría verdadera. La segunda es llamada iluminativa porque alumbrá el corazón y lo enciende en amor. La tercera es llamada unitiva porque por ella es alcanzado y enderezado el corazón a solo Dios sobre todo entendimiento y razón.” (citado en Iparraguirre, 1946, p. 476).

Es decir, la vía purgativa, más que ser una temática de la vida espiritual, es un estado inicial de purificación que precede a toda la ascensión posterior, preparando al alma a conocer primero –vía iluminativa- y a amar después –vía unitiva-. El término no son simples afectos o suspiros de unión, sino un estado místico en la que la voluntad llega a hacerse *un espíritu con Dios*.

Así pues, los ejercicios van creando hábitos; los hábitos van creando estados; y los estados van transformando a toda la persona, “hasta transformarla por amor en el su Criador” (Iparraguirre, *Ibid.*, p. 476). Podríamos entenderlo como fases del desarrollo de la persona espiritual, en que cada avanzarse supone la conquista de ciertas habilidades y destrezas que supone todos los niveles anteriores. Por ello Hugo de Balma identifica la vía purgativa con los comenzantes, la vía iluminativa con los aprovechantes y la vía unitiva con los perfectos^[44].

44 Cuando Ignacio en la anotación [10] habla de vida purgativa y de vida iluminativa, y no de vías, nos hace pensar que está más cerca de Hugo de Balma que de san Buenaventura y de Cisneros. Porque vida remite a una concepción de la purificación y de la iluminación más como un estado que como un mero ejercicio. A nuestro entender, ello explica también el silencio de Ignacio con respecto a la vida unitiva: porque sabía que en un mes es imposible conseguir la unión con Dios. En cambio, si consideramos las diferentes Semanas de los Ejercicios no como estados espirituales sino como temáticas, estamos más próximos de san Buenaventura y Cisneros.

Volviendo a la figura 3.2, si bien vimos las dos espirales que representaban la organización de los ejercicios espirituales en la *lectio divina* de acuerdo al criterio de cómo las cuatro prácticas se engarzan, ahora, completaremos el esquema considerando los elementos que se encuentran a ambos lados – y debajo- de la figura central. En el lado derecho, nos encontramos con cómo el carácter progresivo de los ciclos de la *lectio divina* se ajusta a la evolución de las tres vías de las que venimos hablando, coincidentes éstas a su vez con los tres tipos de ejercitantes posibles según su grado de desarrollo espiritual. Así mismo, en el margen izquierdo de la doble espiral, vemos la distribución típica de los ejercicios en cuatro semanas que se popularizará desde el Renacimiento. Algo que trataremos con más profusión cuando veamos los autores de la *Devotio Moderna*, y así mismo, en Ignacio de Loyola. Solo diremos ahora que cada semana presenta un contenido distinto, generalmente los pecados y la vida Cristo, especialmente su pasión y resurrección, que servirán como materia a la que aplicar los ejercicios de la *lectio divina* como prácticas que dan forma al pensamiento. Todo ello, organizado según una gramática de la ascesis suministrada por las vías, las cuales fijan el contenido y la forma que se le debe dar a la experiencia. En su conjunto, vemos que toda la organización del proceso expresa el desarrollo desde la opacidad y sujeción a las pasiones de la base, a la libertad y el autodomínio de la cúspide.

5. Un “mismo” fenómeno expresado de múltiples maneras.

Como hemos tratado de ver en este apartado, la ascética se entiende, en conexión con la tradición filosófica, como un proceso gradual, que vemos que responde a una secuencia maestra de articular el proceso sobre ese número cargado de connotaciones religiosas en el cristianismo que es el tres. Como recogemos en la tabla 3.2, esa estructura narrativa articulada en tres estadios se ha concebido desde distintos criterios, pero casi siempre coincidentes en su sentido, como el lector podrá observar. Así, pues, encontramos las tríadas organizadas por: a) las operaciones del alma (Epicteto, Filocalia; aunque no están en la tabla, cabría citar las tres partes del alma platónicas y

las tres operaciones del alma de San Agustín); b) los estadios espirituales que coinciden con la división anterior (Evagrio, Pseudo-Dionisio, Tradición monástica); c) las partes de la filosofía que se ocupan del entrenamiento de las anteriores (Epicteto, Evagrio, Máximo el Confesor); d) A su vez, las distintas partes de la filosofía utilizarían tipos diferentes de ejercicios espirituales (Epicteto, Guigo II, Buenaventura); e) los tipos de ejercitantes según su evolución espiritual (Evagrio, Máximo el Confesor, Pseudo-Dionisio, Tradición monástica); f) los grados de purificación ascéticos (Plotino, Evagrio, Nicetas Sthétatos, Hugo de Balma, San Bernardo, Filocalia, St. Thierry, Tradición monástica); g) y por último, la distribución de los ejercicios considerando el tiempo (*Devotio Moderna*).

ESTOICISMO				NEOPLATONISMO		CRISTIANISMO				
3 tipos de operaciones del alma	Epicteto	3 ámbitos de ejercicios espirituales	3 partes de la Filosofía	Plotino	3 grados de ascensión del alma al Uno	3 etapas de purificación (coincidentes con las 3 partes de la Filosofía)	Evagrio	3 grados de virtud (grado de conocimiento del ejercitante)	Máximo el confesor	Nicetas Stéthatos
		Evitación (discriminar lo que depende y no de la voluntad)	Ética		Purificación por la ascesis de toda sensualidad (virtudes cardinales platónicas)	Ética (equivalente a la práctica)		Propia de los novicios	Filosofía práctica	Ascesis del cuerpo (llamada acción o práctica)
		Actuar conforme a nuestra naturaleza (logos)	Física		Contemplación de las ideas (virtudes dianoéticas)	Física (equivalente al "reino de los cielos". Comporta el conocimiento verdadero de los seres)		Iluminación	Filosofía natural	Ascesis del espíritu (llamada contemplación natural o física)
		Preservarse del error y de las razones insuficientes	Metafísica		Éxtasis (unión con Dios y renuncia a la individualidad)	Teología (equivalente al "reino de Dios". Es el conocimiento de la Trinidad)		Perfección	Propia de los perfectos. Permite la contemplación gracias a la inspiración del Espíritu	Éxtasis del espíritu (llamada conocimiento místico o teología)
CRISTIANISMO										
3 partes del hombre	Filocalia	Pseudo Dionisio Areopagita	Tradición monástica			Guigo II	Buenaventura	Hugo de Balma	Devotio Moderna	
	3 estados espirituales	3 grados de la jerarquía eclesiástica y sus funciones	3 tipos de ejercitantes	3 vías de la vida espiritual	San Bernardo (Cister): 3 besos de Cristo	Guillermo de Saint Thierry: 3 edades espirituales	3 tipos de ejercicios espirituales	3 estadios sucesivos de la vida espiritual	3 vías en 4 semanas de ejercicios espirituales	
Cuerpo	Vida activa	Diáconos: purifican	Incipientes	Purificación	Pies	Hombre animal	Meditación- lección (purifica: expulsión del pecado)	Vía purgativa	1ª Semana	
Alma	Filosofía	Sacerdotes: iluminan	Progresantes	Iluminación	Manos	Hombre racional	Oratio	Vía iluminativa	2ª y 3ª Semanas	
Espíritu	Teología	Obispos: unen	Perfectos	Perfección	Boca	Hombre espiritual	Contemplatio	Vía unitiva	4ª Semana	

Tabla 3.2. La "mística" del tres. La consolidación de la forma lógica de la ascesis en los ejercicios espirituales a través de las triadas.

La visión cristiana de las emociones: de la erradicación estoica a la contención y el aprovechamiento.

*Sois una carta de Cristo (...) redactada no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo;
no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones.*

Pablo de Tarso
(Segunda carta a los Corintios, 3:3)

*Esfuézate por entrar en el tesoro de tu corazón, y verás el tesoro del cielo. Ya que el uno y
el otro son una misma cosa. Considera que los dos tienen la misma entrada.*

San Isaac el Sirio, citado por Nicéforo el Solitario
(*Philocalie des Pères Neptiques*, X, 23).

*El espíritu que se ejercita en el combate encontrará el lugar del corazón. Entonces verá
en su interior lo que jamás había visto y que ignoraba hasta entonces: el espíritu verá el
espacio que existe en el interior del corazón y se verá a sí mismo completamente luminoso,
lleno de sabiduría y de discernimiento.*

Nicéforo el Solitario
(*Philocalie des Pères Neptiques*, X, 11).

Por otra parte, al mismo tiempo que surgía una nueva idea de pureza con esa ascesis que se conquista de forma gradual, era inevitable que se fraguara de forma simultánea una visión típicamente cristiana de su némesis, la impureza, signo del desorden y la corrupción. En este estado de cosas, ¿qué lugar ocupaban las emociones dentro esta

representación moral de la vida y la ultravida en el primer cristianismo y su relación con la vida ascética que hemos visto? ¿En qué sentido y cómo se operó la transición de la concepción estoica de los afectos y su *ataraxia*, a la imagen genuinamente cristiana de contención y aprovechamiento?

Recordemos que los estoicos no guardaban una opinión demasiado favorable de la afectividad. Estos pensaban en las emociones como *phantasai* que enturbiaban y confundían la comprensión de las cosas, personificando un sufrimiento en nosotros de algo que caía por naturaleza fuera de nuestra voluntad. No obstante, como su efecto se daba en los segundos movimientos, en tanto que eran representaciones mentales, era posible, mediante el adecuado entrenamiento, controlarlas y erradicándolas en último término como tendencias residuales de la naturaleza material del hombre que resultaban innecesarias y nocivas para una vida orientada hacia la virtud.

El Cristianismo, sin embargo, será más indulgente con las emociones, asignándolas un papel decisivo en el proceso de la salvación. Es en Evagrio, donde encontramos el primer paso de cómo se operó la transición y acomode de la doctrina estoica de los primeros movimientos a la visión singular del Cristianismo (Sorabji, 2000). Con éste, siguiendo la inercia estoica de la *apatheia*, las emociones se convertirán en primer lugar en “malos pensamientos”; unos malos pensamientos que se pueden identificar con los primeros movimientos bajo un disfraz cristiano. Las pasiones incontroladas se convertirán así en la fuente de los vicios.

Incidiendo en esa idea, Orígenes explicita aún más esta conexión al referirse a dos pasajes de los evangelios de Mateo y Marcos que hablan de los malos pensamientos que llegan al corazón (recordemos que hablamos de “vigilancia del corazón”) (Knuuttila, 2004):

- “Porque del corazón salen las malas intenciones, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las injurias” (Mateo 15:19).
- “Porque de lo interior, del corazón de los hombres, proceden las malas intenciones, fornicaciones, robos, homicidios, adulterios, codicias, maldades,

engaños, lujuria, envidia, injuria, soberbia, desatino. Todos estos vicios proceden del interior y son los que contaminan al hombre” (Marcos 7:21-23).

Así pues, al identificarse con los primeros movimientos estoicos, los malos pensamientos derivan de nuestra constitución; representan el comienzo de nuestra naturaleza pecadora por la falta adámica. Esos malos pensamientos, como vimos cuando hablamos del discernimiento de espíritus, también pueden provenir “de fuera” del hombre, en tanto que éste está abierto a la influencia de ciertas agencias sobrenaturales^[45] (Ruiz Jurado, 2010). En este sentido, los demonios también actuarían como productores de emociones que encarnan malos pensamientos de las que el hombre libre, mediante el ejercicio de su voluntad, es capaz de oponerse^[46].

Volviendo a Evagrio, será éste el que finalmente elabore una tipología de los malos pensamientos comprendiendo ocho clases, que más tarde la Iglesia reducirá a siete por razones soteriológicas y cabalísticas: pensamientos de glotonería, fornicación, avaricia, angustia, cólera, depresión, vanidad y orgullo (Oatley, 2004).

Si la vida virtuosa de los estoicos se basaba en su conformidad con el *logos* universal, el propósito de la existencia cristiana era su similitud o estrechamiento con Dios, que está libre de toda pasión, por lo que el cristiano estaba llamado a mantener los movimientos irracionales del alma bajo un estricto control; control que se debía realizar bajo el auspicio de los ejercicios espirituales.

Sin embargo, como dijimos, el pensamiento cristiano fue menos radical que el estoico, pasando de la erradicación de las emociones, a solamente su moderación. Esta idea partió de autores como Filón de Alejandría, reconociendo que las emociones eran útiles y necesarias para el cristiano, una idea que se extendió con éxito a todos los

45 Se recupera la idea de la eudaimonía griega como la causación del pensamiento por agencias externas.

46 Los espíritus malos ejercitan su poder esclavizante en los hombres que por debilidad se lo permiten. Son los hombres los que dan pie a las ocasiones o comienzos del pecado, y los espíritus, enemigos de Dios y del hombre, los que los instigan, presionan y se valen de todos los medios para propagarlos y multiplicarlos (esto tiene que ver con el consentimiento y el doblegarse de la voluntad de la que hablaban los estoicos).

creyentes. La gula, la lujuria, la ira, y el apetito, en su medida, representaban funciones naturales insustituibles como la procreación, la justicia, etc. Sólo era cuestión de ordenarlas hacia un fin bueno (Corrigan, 2007).

En la misma línea, Gregorio de Nisa opinaba que cuando el apetito y la ira se orientan a una causa moral buena, no son *pathé* (Sorabji, 2000). Pero estos autores no sólo se fijan en aquellas emociones que encarnan los malos pensamientos. También hablan y admiten de la necesidad del amor por Dios y los semejantes, la lástima como motor de misericordia y la empatía. Donde los estoicos habrían rechazado todo el espectro de emociones, los cristianos acogen a muchas de ellas. Más que una *apatheia* radical, ellos hablan por tanto de grados de *apatheia* y represión pero no de extirpación de algunos estados incompatibles con el Cristianismo. Incluso Cristo, dicen los Padres de la Capadocia (siglo IV), especialmente Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa, experimentó las emociones, además de forma intensa (dolor, sufrimiento, miedo). A través de la humanidad de Cristo, conocer las emociones, es por tanto una de las principales vías de conocimiento de Dios. Los afectos constituyen así el lugar de tránsito que asegura el vínculo entre la vida sensible y la vida del espíritu (Knuuttila, 2004). Más tarde veremos cómo estas nociones se desarrollarán en la llamada Teología de los afectos.

Dada este llamamiento a la contención y aprovechamiento de la vida afectiva, la antropología cristiana entiende que las diferentes partes del alma deben lidiar con distintos tipos de pasiones. Las pasiones del cuerpo estarían ligadas al deseo; las pasiones del alma, al ardor; y el orgullo (vanagloria y soberbia) sería la pasión propia de la razón; pasiones todas, especialmente la última, que le impide al hombre elevarse hacia el verdadero conocimiento (Dixon, 2006). Pero si bien es cierto que el deseo, el ardor y la razón conducen al hombre a la perdición cuando éste está dominado por las pasiones, no es menos cierto que, cuando está liberado y transformado por la virtud, estas tres mismas potencias lo elevan hacia Dios.

Máximo el Confesor explica con gran concesión y claridad las transformaciones de las tres pasiones del alma en tres potencias para la virtud:

“Gracias a la razón, buscamos. Gracias al deseo, tendemos hacia el bien que buscamos. Y gracias al ardor, luchamos para alcanzar ese bien. Buscando a través de una, deseando a través de otra y luchando gracias a la tercera, los que aman a Dios reciben un alimento incorruptible que colma sus espíritus.” (Máximo el Confesor: *Philocalie des Pères Neptiques* 1979-1991, Vol. VI, “Centurias sobre la Teología y la Economía”, IV, 25, p. 151).

Y Hesiquio de Batos complementa:

“La obra de la prudencia es la de dirigir el ardor hacia el combate interior y hacia la censura de sí mismo. La obra de la sabiduría es la de conducir la razón hacia la estricta y continua vigilancia y hacia la contemplación espiritual. Y la obra de la justicia es la de dirigir el deseo hacia la virtud y hacia Dios.” (Hesiquio de Batos: *Philocalie des Pères Neptiques* 1979-1991, Vol. III, 34, p.27).

Así pues, el pecado irrumpía sólo cuando uno no guardaba la debida *prosoche*, cuando era indulgente y daba consentimiento, doblegaba su voluntad, a esos pensamientos lisonjeros. De esta forma, la teoría estoica de cómo evitar las agitaciones de la afectividad se convertirá por los cristianos en una teoría centralizada en el desarrollo de la voluntad como instrumento para evitar el pecado y la tentación y fomentar al mismo tiempo la virtud (Sorabji, 2000). El hombre se puede entender así como un campo de batalla en el que se enfrentan fuerzas contrapuestas -pecado y gracia- que ha de perfeccionarse mediante la colaboración de su libertad.

1. San Agustín: la voluntad y los afectos como elementos centrales del lenguaje de la interioridad.

Las emociones no son otra cosa que tipos de voluntad.

Agustín de Hipona
(*La ciudad de Dios, Libro XIV*)

De especial interés nos parece citar la figura de San Agustín como uno de los autores cristianos que mejor condensó este nuevo sentido de la ascética volcada hacia el hombre interior y el nuevo papel de las emociones en su articulación con la voluntad y el libre albedrío. Una cosmovisión cristiana la suya que dominaría la vida y el pensamiento en Occidente hasta el siglo XIII.

El obispo de Hipona trató de manera extensa el tema de las emociones, señal de que era un asunto que le preocupaba bastante, en obras tan insignes como “La ciudad de Dios” (libro 9.4 y 5 y libro 14), las “Confesiones”, la “Exposición sobre el libro de los Salmos”, o “La libre elección de la voluntad”.

Al igual que Filón de Alejandría y Gregorio de Niza, Agustín parte de la convicción de que la teoría estoica de las emociones choca con la doctrina cristiana. Por una parte, está de acuerdo con el Estoicismo en que las emociones son a menudo contrarias a la razón y causan malestar (al menos, en esta vida, como parte del castigo por el pecado original). Es por ello, que manteniendo su mismo vocabulario, no duda en referirse a ellas como “disturbios” o “perturbaciones”.

Sin embargo, opinaba que los estoicos se equivocaban al pensar que todas las emociones sin excepción eran nocivas y que la condición ideal en esta vida era estar libre de ellas (*apatheia*) para el despliegue eficaz de la sabiduría (*sage*). Esta idea, replica Agustín, nos llevaría a la insensibilidad, dejando de lado algunas emociones

que no deben ser extirpadas y que son necesarias para el cristiano, por ejemplo, la compasión (426/2010). La doctrina cristiana nos invita a sentir emociones: amar a los enemigos, estar enojado con los pecadores, temer a Dios, estar angustiado ante la tentación, etc. Incluso Jesús lloró; su emoción, Agustín sostiene, no era fingida, sino fruto de su asunción de la naturaleza humana, y como tal, sus afectos deben tenerse por perfectamente justos y apropiados. Así lo manifiesta abiertamente cuando dice: “cuando los afectos se exhiben en lo que es apropiado, están en conformidad con la recta razón, ¿se atreven entonces a declarar que las emociones son “enfermedades” o algo desagradable?” (426/2010, p. 325)

Para sostener esta imagen favorable de las emociones, Agustín, distingue entre los afectos, los cuales son movimientos de la voluntad, y las pasiones, que, como su propio nombre indica, son de carácter pasivo y pertenecen a la parte más baja del alma. La vida emocional se divide así entre estados que están dentro o fuera del control de la voluntad (Agustín de Hipona, 426/2010).

Profundizando en el carácter deliberado de los afectos, Agustín denuncia que el mero conocimiento de la ley moral que Dios graba en la conciencia de cada hombre, no basta para ser virtuoso, como pensaban Sócrates o Aristóteles; el mero conocimiento del bien no conducía de manera necesaria al hombre a su prosecución. La virtud exige además el deseo, la participación de la voluntad para dirigir al hombre hacia el bien^[47]. Agustín, aceptando entonces la tesis estoica de que el agente tiene la capacidad de consentir, o de abstenerse de dar consentimiento a los segundos movimientos, que constituyen fenomenológicamente las emociones, ve así a los afectos como estados psicológicos dependientes de la voluntad (426/2010):

“La voluntad del hombre, entonces, es lo más importante. Si está mal dirigida, las emociones (*motus*) serán perversas; si se dirigen con razón, las emociones no serán

47 Aunque Agustín no hace distinciones filológicas en el empleo de los distintos términos para referirse a la voluntad (deseo, motivo, querer), podemos pensar, no obstante, en una cierta escala gradual del acto volitivo, de causalidad de la acción. Este mismo aspecto se tratará con más detalle en el análisis del vocabulario emocional ignaciano. Así mismo ver tabla 3.3 para ampliar información al respecto.

más irreprochables sino loables. La voluntad está en todos estos afectos, de hecho no son nada más que las inclinaciones de la voluntad. ¿Qué son el deseo y la alegría, sino la voluntad en armonía con las cosas que deseamos? ¿Y qué son el miedo y la tristeza, sino la voluntad en desacuerdo con las cosas que aborrezco?” (p. 328)

La identificación de estos movimientos de la voluntad con los afectos en vez de con las pasiones, se soporta de la misma manera en otro párrafo del mismo texto:

“Así, según la voluntad de un hombre se siente atraído o repelido por la variedad de cosas que cualquiera busca o rechaza, por lo que se cambia o se transforma en una u otra de estas diferentes emociones (*affectus*)” (p. 329).

Por tanto, las emociones no son algo que se deba erradicar cancelando las relaciones con la materia, el cuerpo, etc., que no son intrínsecamente malos; éstas solo son fuerzas rebeldes que necesitan de orden y control para el ejercicio de la razón: deben entrenarse y ejercitarse hacia buenos fines. A este respecto, las pasiones, dice Agustín, son consecuencia del desorden interno de nuestra naturaleza. Se ven como un signo tanto de la rebelión del cuerpo contra la mente como una enfermedad del alma caída, consecuencia del pecado original. Ese desorden constitutivo del ser humano, se puede corregir con la purificación en tanto que en nuestra alma tripartita, lo racional (que contiene la *imago Dei*) prevalece sobre lo animal y lo vegetal. Así, el alma, mediante el auxilio y ordenamiento de sus potencias, debe corregirse y enmendarse a Dios para autogobernarse y ser libre.

Por este motivo, en el Cristianismo no se puede establecer una distinción entre la razón y la afectividad ya que hay una forma voluntaria y racional para cada emoción (el amor puede ser bueno si se usa para ayudar a los demás, pero malo si es amor al dinero). Pero, ¿qué afecciones son apropiadas para una vida virtuosa? Fácil respuesta: Agustín afirmaba que sólo tiene mérito aquellas acciones que se adecúan a la ley moral de Dios si se realizan con el motivo apropiado, es decir, el amor de Dios y un deseo de perfeccionarse a fin de acercarse a él.

Con la introducción de la voluntad, san Agustín modifica la ubicación del control de la conducta humana, de fuera hacia dentro; es por medio de la razón práctica, a través de la conciencia y la introspección donde uno debe descubrir y discernir el bien del mal. Las emociones son así uno de los caminos de ese conocimiento. Con el obispo de Hipona se inaugura el giro fenomenológico de la Teología en tanto que de los objetos conocidos, se pasa al análisis del propio proceso del conocer, y con él la aparición del lenguaje de la interioridad (Taylor, 2006). Como vemos, el papel de la introspección es aquí secundariamente el autoconocimiento. Se trata más bien de un medio para conocer la voluntad divina, para encontrar un orden externo, el orden de Dios, como guía de la propia vida.

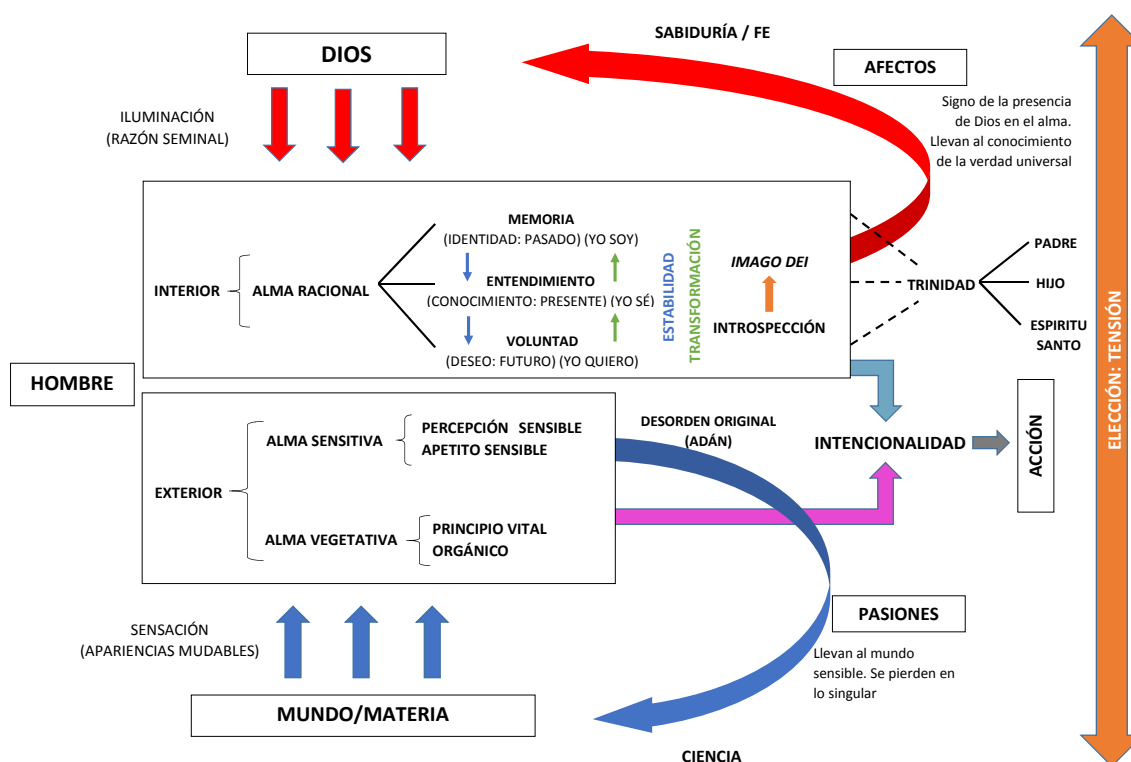


Figura 3.2. Modelo antropológico de san Agustín.

Así mismo, la aceptación del libre albedrío por el reconocimiento del papel central de la voluntad en la acción, otorgaba en consecuencia un sentido de la

responsabilidad personal como motor último del propio comportamiento. Como ya se dijo, aunque Dios se manifiesta en todos a través del alma, el individuo puede elegir el no escucharle. Éste es libre de elegir entre el bien y el mal. La explicación agustina del mal se entendería así como una elección voluntaria e intencional que se realiza a sabiendas de que lo es. La consecuencia de desatender esa llamada que dicta la conciencia como instrumento de orientación moral, gracias a la libertad, dice Agustín, no puede conducir sino a la culpabilidad como la expresión de actuar deliberadamente en oposición a ese sentido interno (Singer, 2004). Este mecanismo puede ser tan poderoso, dice Agustín, que sólo pensar en hacer algo pecaminoso puede originar más culpabilidad que hacer algo pecaminoso de *facto*.

En cualquier caso, el mundo se presenta así como una virtualidad de elecciones, donde uno es responsable de lo que hacer en él^[48]. La vida eterna se presenta entonces como una elección que implica decidir “ahora” quién se va a ser “para siempre”. Las elecciones forman así el carácter, definen la identidad de alguien y sitúan al hombre como autor de sí mismo.

La discusión de Agustín sobre las emociones en La Ciudad de Dios constituyó la única reflexión pormenorizada y explícita sobre el tema en el Occidente cristiano latino hasta la llegada de Santo Tomás. Esto fue así, porque Agustín fue capaz de sintetizar una gran variedad de materiales dispersos en un corpus coherente con la doctrina del Cristianismo. Casi todos los pensadores medievales posteriores lo tomarán como referencia y punto de inicio de sus discusiones si bien, llegando a conclusiones muy diferentes (con otros intereses). Más tarde, el agustinismo irrumpirá con fuerza en el Renacimiento, lo cual será clave para el desarrollo de las vertientes ascéticas y personalistas de la espiritualidad y para nuestro protagonista Ignacio.

48 Así los determinismos aparecen como formas explicativas que liberan de la responsabilidad.

2. La visión medieval de las emociones.

Como dijimos, ninguna teoría singular de las emociones dominó durante toda la Edad Media. Las propuestas se repartieron en al menos tres orientaciones (Knuuttila, 2004): una, proveniente en especial del mundo islámico, centrada en el estudio de su naturaleza bajo la perspectiva de una psicología médica de las facultades basada en Aristóteles y Galeno, que investigaba la conexión entre sus correlatos biológicos y los mentales, abordando temas como el papel de las emociones en la enfermedad y la recuperación (como desequilibrio en los humores), el efecto de la dieta y la nutrición en las respuestas emocionales, etc. Buena prueba de esta línea son los trabajos de Avicena y Averroes.

Otra de las líneas de trabajo se localizaba en la literatura penitencial y confesional ligada a sus aspectos prácticos, en un sentido similar al punto de vista de Aristóteles en la retórica: tratan temas como la forma de inducir una sensación adecuada de arrepentimiento, la forma de consolar a una viuda afligida, cómo desactivar la ira, y similares (Karant-Nunn, 2010).

Ya una última línea, si bien no totalmente independiente de las dos anteriores, fue la ligada propiamente a una comprensión de las emociones como fenómenos psicológicos de pleno derecho. Una posición que reconocemos tratada de forma más o menos oblicua en la Teología, dada su importancia para la doctrina cristiana en la línea de san Agustín (Dixon, 2006). Precisamente, el aspecto que nos interesa abordar sobre la consideración del obispo de Hipona, es la idea de que las emociones están estrechamente ligadas a la voluntad. Un aspecto que fue completado y explotado inicialmente en el siglo XII por san Anselmo y Pedro Abelardo.

2.1. San Anselmo y Pedro Abelardo: en la línea voluntarista de la afectividad.

San Anselmo (1033-1109) y Pedro Abelardo (1079-1142) se centraron en la sugerencia de Agustín de que las emociones son formas de voluntad (*voluntates*). Su

propósito, pues, era el de describir la relación que existía entre ésta como potencia responsable de la elección y la decisión, y las emociones como deseos que tienen fuerza motivacional propia para impeler al agente a actuar. Sin embargo, en relación a este último punto, sus posicionamientos divergían.

En el caso de san Anselmo, su teoría moral adopta la concepción de que la gracia induce en el alma una disposición natural y necesaria a avanzar hacia el bien (*affectio justitiae*) debiendo adecuar el creyente sus acciones a la voluntad de Dios (Knuuttila, 2004). En su trabajo “Tratado sobre la caída del diablo”, argumenta que el agente necesita tener una *voluntas*, estar equipado con una estructura motivacional de serie que le permita actuar. Afortunadamente, dice, a la mayoría de las criaturas se les da la motivación para buscar su propia felicidad o bienestar, que Anselmo generalmente expresa como su “beneficio”. Las emociones individuales, a este respecto, serían instancias de este patrón genérico^[49].

Anselmo clarifica su visión en un trabajo posterior titulado “La armonía de la Gracia”, la predestinación y la presciencia con la elección libre, donde explícitamente llama a estas motivaciones “afectos” de la voluntad -el término preferido por Agustín para las emociones-, entendidas como disposiciones más o menos permanentes para elegir ciertos objetos como bienes, y para rechazar a los demás como males. El resultado, es una reconceptualización de las emociones humanas como fenómenos volitivos de dos tipos distintos, que son, dicho a grandes rasgos, morales y no morales (Copleston, 1984b).

Por su parte, Pedro Abelardo también subraya la importancia de la voluntad. La tendencia agustiniana al voluntarismo se aplica tanto en relación al objeto como al criterio de bondad. Por lo que respecta a este último, el estándar es, según se dijo, la conformidad con la voluntad de Dios. Abelardo difiere en este punto, sin embargo,

49 Por ejemplo, tengo miedo de algo que parece estar en conflicto con lo que considero que es mi felicidad, sea lo que sea, y que por lo tanto se considera como un mal, por lo que el miedo es la respuesta emocional a la amenaza de una motivación frustrada.

con Anselmo al defender que en sí, las acciones son moralmente neutras (Fischl, 1997). Además, sugiere que igualmente los deseos o inclinaciones no son buenos o malos como tales. Las emociones no tienen valor moral intrínseco. El objeto apropiado que denota la calidad de la valoración moral es la “intención” del agente^[50]. Abelardo formalizó esta actitud en su “ética voluntarista”. Éste defendía que el pecado era enteramente una cuestión de intención, no de acción. La evaluación moral cabalga estrictamente en las intenciones del agente, no en las emociones en sí mismas, o incluso en las acciones que el agente realiza efectivamente. Una acción no es buena o mala sin referencia, lo que está bien o mal es la intención que esconde. Las intenciones son, evidentemente, algo profundamente personal, por lo que la ética de Abelardo formaba parte del desarrollo del individuo. El vicio no es más que el consentimiento consciente al pecado, es decir, a la acción realizada en el conocimiento de su desobediencia a los mandamientos de Dios; el vicio no está en el deseo sino en el consentimiento, que dirían los estoicos^[51].

Aunque ahondaron en los aspectos tratados por san Agustín y otros autores de la patrística, las contribuciones de ambos religiosos se vieron sepultadas no obstante por la nueva filosofía, la escolástica, y la recuperación de Aristóteles, que da comienzo a una nueva fase en la historia de las teorías de la emoción.

2.2. Los comienzos del siglo XIII: la alta escolástica y el auge del Aristotelismo.

Durante el siglo XII se hacen parcialmente accesibles en traducciones latinas las obras de Aristóteles y de los grandes filósofos árabes y judíos (especialmente Averroes, Avicena y Maimónides). Estos descubrimientos crearon una nueva perspectiva para

50 Como vemos, con esta idea de la intencionalidad, el agente parece ser ahora más sofisticado; ya no es solamente obediente o desobediente; también puede ser ahora autor.

51 Pone así el ejemplo de un hombre que al ver a una mujer ve “despertada” la concupiscencia; su mente se pervierte por el ansia carnal y le incita a un bajo deseo, pero consigue refrenar este lascivo anhelo mediante el poder de la “templanza”, y alcanza así la recompensa de obedecer el mandamiento de Dios (el noveno: no codiciarás a la mujer del prójimo).

abordar los problemas de las relaciones entre la razón y la fe, que comúnmente denominamos como escolástica. Conforme a la concepción aristotélica de la hegemonía e independencia de la racionalidad, Alberto Magno aceptó entusiasmado la reconquista “por parte de la razón de los derechos que ella misma había dejado caer en desuso.” (citado Gilson, 2007, p. 507).

La grandeza de Aristóteles, la profundidad y el carácter totalizador de su sistema constituyeron un factor que no podía ser ignorado por ningún filósofo cristiano del siglo XIII. Pero era posible considerarlo de distintos modos, incluso adoptar una posición refractaria y hostil ante su metafísica no conforme con el Cristianismo; tal doctrina no podía sino indignar a los teólogos tradicionalistas, que acusaban a los escolásticos de sacrificar la religión a la filosofía, Cristo a Aristóteles. Las fuentes intelectuales del Cristianismo latino occidental de la Baja Edad Media, desde mediados del siglo XII hasta finales del siglo XIII, estuvieron fragmentadas en un proyecto dual sobre el conocimiento, el hombre y Dios (Rouche, 1990): uno de ellos representado por la orden franciscana en la figura de san Buenaventura (1221-1274) y en su desarrollo de la vía mística platónico-agustiana, que más tarde veremos.

Otra de ellas, que tuvo enorme éxito, del cual podemos decir que acabó muriendo, era la teología racionalista de la escolástica, una verdadera revolución (por la traducción de sus trabajos al latín) que produjo un nuevo impulso a la especulación sistemática, recogiendo una sensibilidad distinta a la de Agustín. La explosión aristotélica fue aún más evidente en el caso de las emociones, en el que Aristóteles ofrece un contexto teórico, es decir, un boceto de la ciencia de la psicología, que será completado tanto por el punto de vista de Agustín, como por la información médica de los comentaristas árabes, para producir una teoría única y completa de las emociones. El autor de esta inmensa labor de síntesis fue santo Tomás de Aquino.

2.2.1. Santo Tomás de Aquino. El arquitecto de la fe racionalista.

Entiendo para creer.

Santo Tomás de Aquino
(*Inversión de la máxima “crede, ut intelligas” de San Agustín, Sermón XLIII*)

Creer es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por imperio de la voluntad movida por Dios mediante la gracia.

Santo Tomas de Aquino
(*Suma Teológica, 2-2, q. 2 a. 9*)

Al margen de la discusión en torno a la tipología de las emociones abierta por la psicología de las facultades que recogió de la comentaristas árabes de Aristóteles, aquí nos limitaremos a tratar del pensamiento tomista la cuestión acerca de qué naturaleza las concede a éstas, si son cognitivas o apetitivas (1ª 2ae q. 22 art. 2), y consecuentemente, cuál es su relación con la voluntad y la ética, indagando en qué medida la razón nos permite controlar nuestras respuestas emocionales, y viceversa, y lo que éstas significan. Constituye éste sin duda uno de los aspectos mejor delimitados del pensamiento de Tomás de Aquino, una concepción que deriva de la antropología teológica programática que se encuentra en su “Suma Teológica”. Por lo detallado y complejo de su propuesta, iremos desgranando con cierta parsimonia su punto de vista.

Aquino parte de la concepción aristotélica del hombre entendido como *microkosmos*, como síntesis de la creación que compila los diversos grados de autonomía y participación en el ser –en el vivir- (García López, 2005). Así pues, éste representa la suma de la vida animal –con la sensibilidad y la apetición sensible-, la

vida vegetativa –con sus actividades de nutrición, crecimiento y reproducción-, y un tercer grado que le es propio y genuino, el del espíritu, donde con mayor intensidad se da la autodeterminación por medio de la inteligencia. Dado que la vida humana es en esencia intelectual, concluye Aquino en sintonía con los postulados intelectualistas que venimos tratando, de ahí se colige que reciba, por naturaleza, su ordenación a la verdad y el bien, orientaciones irrenunciables de la racionalidad, como se explicará más adelante.

Por tanto, dentro de esta vida espiritual, la razón y la voluntad se erigen entonces como las potencias superiores que facultan a la persona para el ejercicio de la libertad, en primer lugar, permitiendo abrirse a toda la realidad y conocerla en su esencia (función de la razón), y en segundo, para conducirse frente a dicha realidad de manera libre y auto-determinativa (función de la voluntad) (Copleston, 1984b).

Además de la razón y la voluntad, los seres humanos disponen igualmente de otras potencias de conocimiento y de tendencia, que también están presentes en el resto de animales, si bien con un grado de funcionamiento menor en éstos que determina de manera absoluta su conducta. El contacto con el mundo material es así posible gracias a la mediación de los sentidos, unas potencias cognoscitivas que Aquino clasifica como externos (los cinco clásicos: vista, oído, tacto, gusto y olfato) e internos (1947); si los primeros se encargan de presentarnos las características de las cosas materiales, tales como el color, la textura, el tamaño o el movimiento, los segundos, siguiendo a Aristóteles, son aquellos que confrontan los contenidos de los sentidos externos, unificándolos en un único acto perceptivo (*sensus communis*), creando y recreando formas ideales (imaginación y memoria) que acompañan toda sensación con la conciencia de sentir, y que posibilitan la aprehensión de contenidos de experiencia que no son directamente perceptibles por medio de esos sentidos externos (*sensus cogitativus*)^[52].

52 Los filósofos escolásticos llamaron a estos aspectos *species in sensate*, definidos como propiedades de los cuerpos individuales sensibles que no pueden ser percibidas por los sentidos externos, pero sí captadas por el sujeto consciente en el acto perceptivo total.

Así pues, por lo que respecta a las formas sensibles, dice santo Tomás, no habría diferencias entre el hombre y los animales, puesto que se ven afectados de manera similar por los objetos extensos. La divergencia entre estos, se situaría entonces en la aprehensión que se produce de ese contenido empírico de la experiencia con los sentidos internos. De manera “natural”, los animales, dice Aquino, hacen uso de las potencias cognoscitivas internas, ya que pueden percibir la relevancia, utilidad, etc., por instinto de las cosas que les ocurren. Un cordero, por ejemplo, es capaz de percibir a un lobo como algo más que un mero objeto con ciertas cualidades sensibles de color, tamaño, olor, etc.; también como algo que indica peligro, como un “enemigo” del que tiene que huir para salvar la vida. La peligrosidad no es, entonces, una cualidad sensible que el cordero pueda apreciar directamente.

Sin embargo, Aquino denomina esa propiedad en los animales como *vis aestimativa naturalis* (percepción por instinto), mientras que en el caso de los seres humanos habla de la *vis cogitativa* como una facultad que está más allá del orden instintivo^[53]. Sin embargo, con respecto a este sentido cogitativo, al igual que los animales se conducirían por el sentido estimativo natural, los apetitos sensitivos representarían potencias de orientación por las cuales los hombres tenderían hacia los objetos presentados por los sentidos calificándolos como convenientes o inconvenientes.

En línea con la tradición agustinista, Aquino denominará a esas respuestas tendenciales como pasiones, las cuales representarían la influencia y actividad o respuesta propia de los apetitos sensitivos (concupiscible e irascible). Por tanto, las pasiones no serían determinaciones libres del individuo, sino más bien, efectos gravitatorios de atracción o repulsión por algo o alguien como consecuencia de los

53 Con respecto a ese sentido cogitativo, Aristóteles notó ya que en la percepción (la pasión) hay una valoración moral positiva o negativa del objeto que no era puramente intelectual, dado que también se encontraba en los animales; sin embargo, no se ocupó de determinar el origen de ese juicio. Sin embargo, Aquino, siguiendo en esto a Avicena, descubre como característica de ese juicio el ser una valoración de lo particular en tanto que conveniente o inconveniente. Por tratarse de un juicio, no puede entender solamente a partir de la sensibilidad y por verter sobre lo particular, no puede explicarse a partir de la sola razón. Diríamos que en el juicio de conveniencia sobre lo particular, la inteligencia proporciona la premisa mayor y la cogitativa, la menor, que, a su vez, es un juicio (en los animales, por falta de razón, la estimativa es el sentido superior).

apetitos sensitivos entendidos como las fuerzas mecánicas que gobiernan en el cuerpo. En definitiva, la pasión, si bien se origina en una evaluación, no es en sí misma una valoración procedente del apetito inteligible, sino el sentimiento de un movimiento tendencial hacia el bien, acompañado de cambios fisiológicos generado en el apetito sensible (Aquino, 1947, I-II, q. 22, a. 3).

Sin embargo, Aquino, reacio a admitir el impulso determinista de las emociones entendidas como pasiones, señala que disponemos de una medida de control indirecto sobre nuestras respuestas afectivas. A diferencia de otros procesos vegetales como la digestión, las emociones tienen un componente cognitivo, por lo que pueden estar influenciadas por los hábitos del pensamiento, y por tanto sus respuestas se pueden entrenar (por ejemplo, la tolerancia al miedo). Es por ello que Aquino, al igual que San Agustín, diferencia entre las pasiones, como perturbaciones del apetito sensorial que son involuntarias para el alma, y los afectos que son actos voluntarios sin pasión; mientras que la pasión es corporal, el afecto es racional. La tabla 3.3 recoge la terminología que emplea cada uno de ellos a este respecto y la parte del alma que afectan.

	Partes del alma involucradas		Términos empleados	
	Afectos	Pasiones	Afectos	Pasiones
San Agustín	Voluntad	Apetito	<i>Motus</i> <i>Affectus</i> <i>Affectiones</i> <i>Voluntates</i>	<i>Passiones</i> <i>Perturbationes</i> <i>Libidines</i> <i>Morbos</i>
St. Tomás de Aquino	Voluntad Apetito Intelecto	Apetito sensible	<i>Motus voluntatis</i> <i>Actus voluntatis</i> <i>Affectus</i>	<i>Passiones animae</i> <i>Concationes</i> <i>Morbos</i>

Tabla 3.3. Terminología aplicada sobre la pasión y el afecto y las partes del alma involucradas en San Agustín y Santo Tomás de Aquino.

Por tanto, dado que pertenecen al apetito racional, los afectos deben perseguir el bien por medio de la voluntad y guiados por la razón. Así, mientras que la inteligencia influye en la configuración del objeto de los afectos, la voluntad influye directamente en el ejercicio de la afección y de las acciones o resultados exteriores consecuentes. El afecto, en la medida que se trata de una orientación motivada desde el espíritu, depende de la razón, ya que capta el bien inteligible que influye directamente sobre la voluntad o apetito inteligible e, indirectamente, a través del sentido cogitativo, en el apetito sensible y las pasiones.

La diferencia entre la voluntad y el apetito sensitivo se establecería en tanto que la primera desea el bien en general (*bonum sub communi ratione boni*), mientras que el segundo desea solo los objetos particulares del deseo presentados por los sentidos. La voluntad humana, nos dice Aquino, “está sometida a tres órdenes. En primer lugar al orden de su propia razón, en segundo lugar a las órdenes del gobierno humano, sea espiritual o temporal, y en tercer lugar está sometida al orden universal del gobierno de Dios.” (Suma Teológica, Ia, IIae, q8, a 1).

Es por ello que la ética tomista puede ser tachada de teleológica y marcadamente intelectualista, dado que el criterio de medida de los actos humanos es la razón, porque es a esta última a la que le corresponde dirigir la actividad del hombre hacia su fin. Ese objeto (imaginario) de la razón práctica es el bien, que tiene naturaleza de fin, y la razón práctica, al reconocer el bien como fin de la conducta humana, enuncia su primer principio *Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, es decir, se debe hacer y buscar el bien, y se debe evitar el mal. Por tanto, todo acto deliberado, o está de acuerdo con el orden de la razón (es decir, que su fin inmediato está en armonía con el fin último) o está en desacuerdo con el orden de la razón (es decir, que su fin inmediato es incompatible con el fin último), de modo que puede ser calificado en función de ello como bueno o malo (Singer, 2004).

Pero del hecho de que la voluntad por medio de la razón esté orientada hacia el bien en general, no es, sin embargo, una necesidad de coacción, una necesidad

que vincule a la voluntad con la violencia (*necessitas coactionis*) sino una necesidad de naturaleza (*necessitas naturalis*) que procede de la voluntad misma, en tanto que como facultad apetitiva, no puede entenderse al margen de su objeto natural de deseo, su *fnis* natural, y ese objeto, dice santo Tomás siguiendo nuevamente a Aristóteles y a los estoicos, es la beatitud, la felicidad, el bien en general. Los hombres deseamos necesariamente ser felices, no podemos por menos que desearlo.

La propiedad peculiar y exclusiva de la voluntad es entonces la libertad. En este sentido, “libre es lo que es causa de sí” (Aristóteles., I, c. 2, n. 9, 982b 26.). Por la libertad, cada hombre ejerce el dominio de sus obras, dispone de sí mismo, se autoposee y autodetermina por su voluntad. Sin embargo, la libertad entendida psicológicamente como indiferencia, como la capacidad de hacer cualquier cosa, entraría dentro del problema del mal. Es por ello, que para Santo Tomás, la libertad nunca es indiferente al bien y al mal. Es un bien que hace referencia al bien integral del sujeto de la voluntad. Siempre es una libertad “moral”, aunque pueda equivocarse en la elección del bien. Quiera lo que quiera, lo quiere como un bien, real o aparente; el hombre quiere necesariamente *sub ratione boni*, pero no quiere necesariamente el verdadero Bien infinito (recoge la misma idea que Pedro Abelardo).

Por tanto, como vimos en san Agustín, el pecado es un mal menor, una consecuencia intrínseca a la libertad humana para actuar o no conforme a la razón. Se puede decir que Dios permitió el mal moral en razón de un bien mayor, el de que el hombre pudiera ser libre y pudiera amar y servir a Dios por su propia elección. En la libertad intervendrían, por tanto, tres elementos: la voluntad, como principio intrínseco; el fin: el bien propio; y un acto: la elección (es un querer racional y no necesario. Tiene su raíz en la razón, porque hay que elegir los medios que llevan al bien). A este acto de la elección se opone toda coacción. Como ya se ha dicho, santo Tomás mantenía que aunque el hombre quiere necesariamente la felicidad como fin, no tiene una visión vinculante de la conexión entre los medios particulares y aquel fin y, por tanto, es libre con relación a la elección de dichos medios, sin ser

determinado ni desde fuera ni desde dentro. La libertad del hombre se sigue del hecho de su racionalidad.

Por esto, los apetitos intelectivos, los afectos, del ser humano se encuentran por naturaleza subordinados a la voluntad y al juicio de la razón. Lejos de una visión estoica de condena a las emociones como molestos acompañantes para la libertad humana, como enfermedades del alma que sólo sirven para oscurecer y entorpecer las actividades de la vida superior, Aquino entiende que tanto los afectos como las pasiones deben seguir el juicio de la razón, reafirmar la determinación libre de la voluntad y complementar la realización de las acciones de los seres humanos, siendo algo así como facilitadores para la libre elección e impulsos de y para la propia vida:

“El apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución, que se realiza por la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible sigue inmediatamente el movimiento; por ejemplo, en la oveja, que huye al instante por temor al lobo; pues no hay en ellos un apetito superior que oponga resistencia. El hombre, en cambio, no se mueve inmediatamente a impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el imperio de la voluntad, que es el apetito superior. Pues en todas las potencias motoras ordenadas la una a la otra, la segunda no se mueve sino en virtud de la primera; por eso el apetito inferior no basta para mover mientras que el superior no lo consienta.” (Suma Teológica, I, q81, a3.)

Por este motivo, las acciones que impulsadas por la pasión se realizan u omiten, pueden llamarse realmente voluntarias, puesto que la voluntad accedió a ellas. Aunque tal voluntariedad es inferior a la de aquellas acciones plenamente decididas. Debido a este dominio soberano de la voluntad, es posible incluso actuar en contra de aquello a lo cual inducen las pasiones.

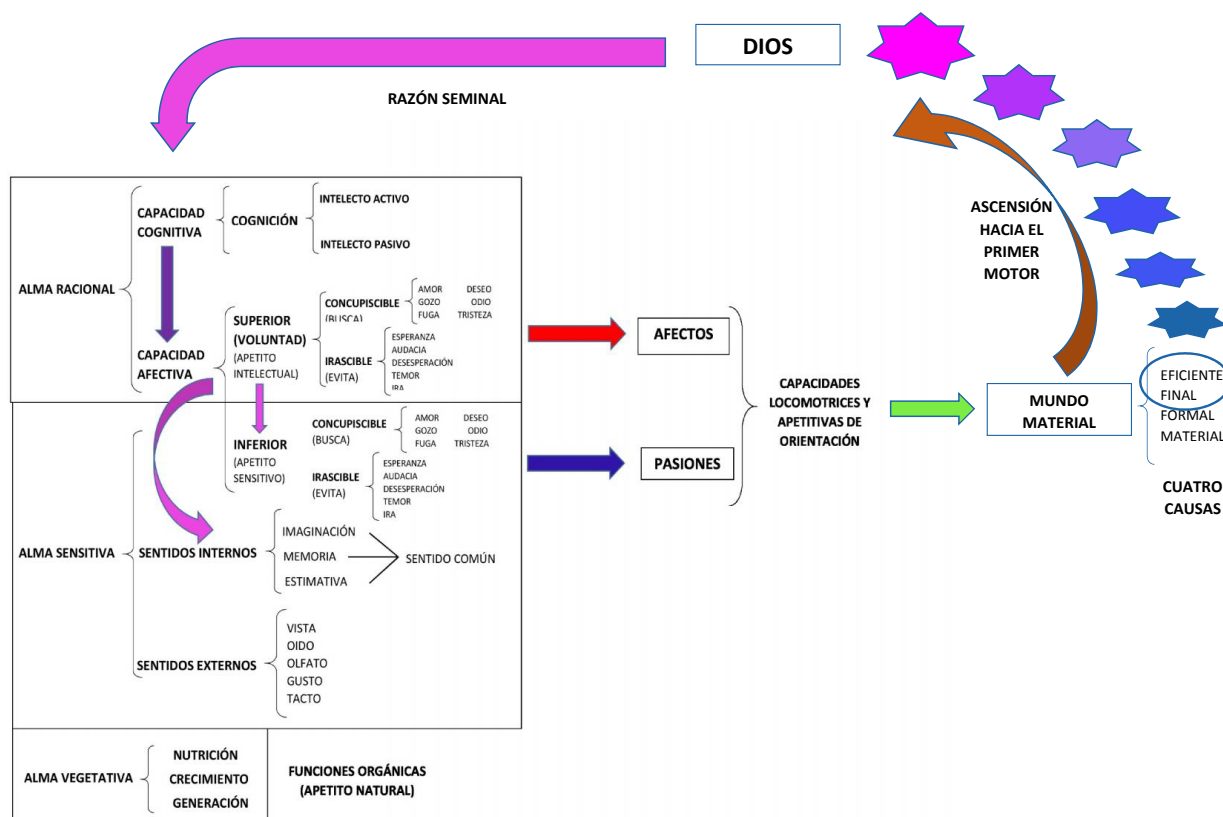


Figura 3.3. Modelo antropológico de santo Tomás de Aquino.

Como vemos, la razón, además de sobre el apetito intelectual que le es propio, influye así sobre el apetito sensitivo no solamente mediante el sentido cogitativo (percepciones y conciencia superiores sensibles e inteligentes acerca de bondad o maldad), sino también mediante los demás sentidos internos superiores (sentido común, memoria e imaginación), especialmente la imaginación, formando por medio de ésta, imágenes mentales que producen determinadas emociones, y que a su vez mueven el apetito sensitivo. De esta forma, “La razón pone delante de la sensualidad, mediante la imaginación, una cosa bajo el aspecto de deleitable o repelente, según ella le parece. Y de esta manera, la sensualidad es movida hacia el gozo o hacia la tristeza.” (De sensualitate, 4, c.).

Es decir, no se trata de reflexionar o aplicar determinadas consideraciones o características de cosas, situaciones o acciones, sino de traer a la mente, o alejar de ella, ciertas imágenes que producen determinadas emociones. A esto se referían los estoicos con entrenarse en las *phantasai* (ver los ejercicios espirituales de imaginación). De esta forma la razón influye en las emociones influyendo en el objeto, que es la causa formal de tales emociones^[54].

En síntesis, e interpretando a Tomás de Aquino, las relaciones entre las facultades superiores y las pasiones del alma se dan de dos maneras: o las pasiones son anteriores al juicio de la razón, siendo entonces “pasiones antecedentes”, o bien siguen al juicio y al querer de la voluntad, tratándose por tanto de “pasiones consecuentes”, designando con tales adjetivos no tanto un orden temporal como un orden causal. Las pasiones antecedentes son aquellas que se originan con independencia del juicio racional, antes o después del mismo, pero no son causadas por la razón ni por la voluntad. Por el contrario, las pasiones consecuentes son aquéllas que están provocadas o inducidas por la razón y la voluntad.

Sin embargo, esta división de las pasiones no es estrictamente una clasificación moral, puesto que, moralmente hablando, no se trata de que las pasiones antecedentes sean siempre malas y las consecuentes siempre buenas. La división establecida por Tomás de Aquino es más bien de tipo psicológico, puesto que sólo secundariamente redundan en la moralidad de las acciones (Aquino, 2003). Y señalando el que las pasiones antecedentes son poco o nada voluntarias, mientras que las pasiones consecuentes implican siempre mayor voluntariedad, lo que implica el que las acciones motivadas por pasiones antecedentes sean menos voluntarias, así como el que las acciones acompañadas de pasiones consecuentes sean más voluntarias. Secundariamente, esta mayor o menor voluntariedad puede aplicarse tanto a la buena como a la mala elección, puesto que si las pasiones son antecedentes, disminuye la moralidad de la acción, es decir, la acción es menos mala, o menos buena, según el caso, y si las pasiones son

54 Es decir, lo que hoy en día se conoce como técnicas de visualización, ya sea creativa o reproductora.

consecuentes pasa lo contrario, la elección y la acción son más malas o más buenas, según se elija el mal o el bien. La acción es pues perfectamente voluntaria cuando va acompañada de las pasiones consecuentes, mientras que la elección y la acción, motivadas por pasiones antecedentes (“obrar por pasión”), son menos voluntarias, tanto si son moralmente buenas como si son moralmente malas.

Significa esto pues que una acción, perfectamente buena o perfectamente mala, irá seguida de pasiones consecuentes, queridas y elegidas por el sujeto, mientras que la elección y la acción realizadas “por pasión” nunca pueden ser perfectamente malas ni perfectamente buenas. El ser humano malo y vicioso, el verdaderamente malo, no obra pasionalmente cuando elije el mal, sino con la cabeza fría. Y el bueno y virtuoso, el verdaderamente bueno, tampoco obra pasionalmente cuando elije el bien usando su virtud. Nunca una elección virtuosa puede ser una elección “por pasión”, porque entonces ya no es una elección tan buena, y no puede llamarse virtuosa.

Y en esto, santo Tomás, siguiendo a san Agustín, san Anselmo y Pedro Lombardo con respecto a la preeminencia de la intencionalidad frente a la acción, es bastante claro; aunque la pasión inclinase hacia la misma acción, a la cual inclinaría el juicio racional recto, cuando dicha acción se realiza movida por la pasión es menos voluntaria, y por tanto menos buena. Es decir, no es perfectamente buena: “Es más laudable hacer una obra de misericordia por el juicio de la razón que hacerla por la sola pasión de la misericordia” (Suma Teológica, 1-2, 24, 3 ad 1.). Es decir, la elección perfectamente buena, la elección virtuosa, no sólo debe ser una elección “según la razón”, sino que yendo más allá, debe ser una elección “a partir de la razón” (García López, 2005).

2.3. Fideísmo, afecto y voluntad: La reacción franciscana al tomismo y la crisis de la Escolástica.

Creo porque es absurdo.

Tertuliano
(*De Carne Christi*)

No quiero ser filósofo hasta tal punto que resista a Pablo; no quiero ser Aristóteles hasta tal punto que me aparte de Cristo.

Pedro Abelardo
(*Epístola XVIII*)

El pensamiento de santo Tomás fue reconocido en poco tiempo como un clásico por su colosal labor de síntesis de la filosofía aristotélica con la doctrina cristiana, convirtiendo así la fe en un problema racional. Precisamente, ese fue el motivo por el que numerosas voces críticas se alzaron contra él. De hecho, la decadencia de la escolástica se fraguó con anterioridad al aquinate por medio de una corriente de recuperación del voluntarismo agustino que ya en el siglo XIII, y con más intensidad en el siglo XIV, se consolidó por toda la cristiandad occidental (Rouche, 1990). De esta forma, se propició la emergencia de una psicología de la voluntad que se incrustaba en aquella tendencia de transponer los fenómenos emocionales a las acciones y pasiones de la voluntad, entrando por ello en conflicto con santo Tomás con respecto al papel que este había asignado a las emociones como acontecimientos mentales siempre subsidiarios de la razón; elementos estos que prepararán el camino para el rechazo eventual de la escolástica en el Renacimiento y la filosofía moderna temprana. De hecho la decadencia del tomismo se inició en 1277 con la condena de 219 proposiciones en filosofía y teología sobre algunas tesis de Aristóteles (y más aún de sus comentaristas árabes) por el obispo de París, Etienne Tempier (estas condenas

se referían a las tesis que eran averroístas y algunas a la enseñanza de Aquino) en favor del voluntarismo y la facultad de autodeterminarse por medio de la voluntad (Dixon, 2006). A este respecto, la lista de Tempier incluía:

“Que el alma no quiere nada menos que es movido por otro. De ahí la siguiente proposición es falsa: el alma quiere por sí mismo. -Esto es erróneo si lo que se quiere decir es que el alma es movido por otro, a saber, por algo deseado o un objeto de una manera tal que la cosa deseable u objeto es la única razón para el movimiento de la voluntad en sí misma (194). Eso es imposible para la voluntad de no querer cuando está en la disposición en la que es natural para que sea movido y cuando aquello que por naturaleza se mueve sigue estando tan dispuesta (131)” (citado en Knuuttila, 2004, p. 256).

Entre los más violentos adversarios del tomismo se contaban los franciscanos, considerados los fieles guardianes de la herencia de san Agustín, los cuales tomaron la filosofía tomista como una provocación, especialmente en torno a tres tesis que trataron de refutar san Buenaventura, Duns Escoto y Guillermo de Ockham respectivamente: 1) Todo ser, aun el hombre, tiene sólo una forma substancial única; no hay por tanto “materia espiritual” y todo conocimiento empieza y acaba por los sentidos; 2) El entendimiento goza de primacía respecto a la voluntad y además la libertad es consecuencia de la orientación natural de la razón; 3) La fe y la metafísica pueden ser objeto de conocimiento científico a la manera de los saberes empíricos.

Como veremos, estas tres cuestiones de corte teológico, donde se debatía una determinada imagen del hombre y sus formas de relacionarse con Dios, afectaron, sin duda, tanto al concepto que se tenía de la voluntad como de las emociones y el papel que ambas desempeñaban en la salvación por medio de su educación con los ejercicios espirituales. Empecemos viendo la reclamación de san Buenaventura.

2.3.1. Metafísica de la luz. San Buenaventura y el alma como dispositivo para conocer a Dios.

El monismo aristotélico-tomista resultaba un desafío para la espiritualidad. El ser humano como *compositum* sugería que, en tanto el alma y el cuerpo pertenecían a un único orden ontológico, la mente se encontraba originalmente en potencia para conocer, pero de suyo carecía de ninguna idea innata. Por tanto, sostenía Aquino, la fuente de todo conocimiento nace necesariamente de la percepción sensible, puesto que en el alma, entendida como la forma del cuerpo, solo es posible el conocimiento del mundo sensible, si bien es cierto que ésta a partir de los datos de la experiencia, puede formar conceptos. De ahí se seguía, evidentemente, que la mente humana no puede, en esta vida, alcanzar un conocimiento directo de las sustancias inmateriales, las cuales no son, ni pueden ser objeto de los sentidos. La razón sólo puede conocer el mundo, pero no a Dios. Sólo podemos conocer a Dios infiriéndolo a partir de su obra en el mundo (Copleston, 1984b). A este respecto, las emociones, cuando son morales, es decir, guiadas por la razón y la voluntad, actúan como signos externos que denotan el reino de Dios. Por este motivo, los ejercicios espirituales que la Iglesia había practicado desde sus orígenes pasaron, de ser considerados como elementos para fomentar la virtud y con ello adquirir un conocimiento de la divinidad en la propia conciencia, a ocupar un puesto entre los instrumentos epistemológicos de la sensibilidad empirista de estos autores para discernir las cuatro causas en el mundo de la materia. Como se puede imaginar, esta posición, no tardó en avivar fuertes críticas por parte de los franciscanos, ya que ponía en peligro tanto la espiritualidad como la inmortalidad del alma. Como ya dijimos, san Agustín utilizó en sus escritos elementos tomados del neoplatonismo que le ayudaron al desarrollo de una filosofía de la vida espiritual, cuyo *leitmotiv* era el del *fides quaerens intellectum* (la fe quiere entender). Esto suponía para Agustín que conocer a Dios no era llegar hasta el límite de la razón y el misterio, y desde esa conquista aceptar entonces el dogma por la fe; para los agustinos, Dios representaba la iluminación, el soporte, sin el cual ni siquiera la razón misma podría ser entendida.

Ese aspecto del agustinismo fue particularmente resaltado por Buenaventura, cuyo pensamiento estuvo tan profundamente arraigado en la espiritualidad afectiva del franciscanismo. Los afectos ya no son meros signos que denotan una realidad externa que puede estar conforme o contra la razón. Ahora son el signo que denota la presencia de Dios en el alma (operando a través de ella). Es por ello, que los escritos místicos de Buenaventura, como los de Agustín, desarrollan una extensa metafísica de la luz (Fischl, 1997); una iluminación interna como presupuesto del conocimiento intelectual; la luz del entendimiento proviene de Dios y hace posible la intelección natural y la propia idea de Dios (se retoma el argumento ontológico de san Anselmo). Bajo esta luz, el entendimiento agente abstrae las imágenes del conocimiento espiritual. Estas esencias abstractas son eternas; no proceden, consiguientemente, de este mundo, sino que son “irradiadas” por Dios. Por tanto, la intelección de lo real no es, como en Aquino, el resultado de una abstracción fundada en la experiencia, sino consecuencia de una iluminación previa.

El hombre puede contemplar las criaturas, el mundo exterior y el mundo interior, y discernir su naturaleza; pero su conocimiento es de escaso valor a menos que discerna en la naturaleza el *vestigium Dei* y en sí mismo la *imago Dei*, es decir, a menos que pueda detectar la operación de Dios en su alma, una operación oculta en sí misma, pero que se hace visible en sus efectos, en su poder (Copleston, 1984b). La afectividad, a este respecto, suponía uno de esos caminos privilegiados de comunicación.

La fuente de este conocimiento es la meditación introspectiva que nos descubre la imagen de Dios iluminada en el alma y que capta a Dios a través de la reflexión interior sin recurrir a las sensaciones. Esto implica que regresemos a una posición dualista en donde, mientras que el cuerpo humano sólo está informado por el alma vegetativa y sensitiva, el alma racional domina soberanamente sobre éste. Además, al ser creada por Dios, se debe reconocer en ella una potencialidad específica. Tiene por tanto una identidad propia, una potencia genuinamente espiritual –más allá de sus distinciones de memoria, entendimiento y voluntad, que siempre se refieren en esencia a la misma- que debe ser actuada. Y además, al ser cada alma obra de Dios,

cada persona posee una que le es propia y distinta a las demás; las diferencias en las disposiciones psíquicas no proceden por tanto de la herencia corporal (esto será importantísimo cuando lleguemos a Ockham y Escoto).

La cuestión de fondo, apunta Buenaventura, está en que la sustitución de Platón y Agustín por Aristóteles fue un error desde el punto de vista cristiano. El temperamento de Platón era más propicio para la religión que el de Aristóteles y la teología cristiana había sido adaptada, casi desde el principio, al platonismo. Platón había enseñado que el conocimiento no es percepción, sino una especie de visión reminiscente; Aristóteles, al partir del empirismo, debió defender un tipo de unidad ontológica que lo apartaba del dualismo cristiano. De esta forma, santo Tomás, por poco que se lo propusiera, preparó el camino para el retorno desde el sueño platónico a la observación científica. Desde el monismo, opina Buenaventura, el problema de si puede existir algún conocimiento metafísico donde la mente pueda elevarse sobre las cosas de los sentidos y alcanzar algún conocimiento de Dios, sería imposible^[55]. En otras palabras, dada la psicología y la epistemología del aquinate, lo que san Buenaventura observa es que parece que la teología natural tomista queda inevitablemente invalidada, pues la no poderse trascender los objetos de los sentidos, todo conocimiento de los objetos espirituales queda excluido.

2.3.2. Los comienzos del siglo XIV: Escoto y Ockham.

Si bien es cierto que el tratamiento que tanto Escoto como Ockham hicieron sobre las emociones podemos calificarlo como de oblicuo, pues nunca escribieron sistemáticamente sobre el asunto, merece la pena que retomemos algunos aspectos de su pensamiento relevantes para la crítica tomista. Al igual que Buenaventura, los dos diferían de Aquino con respecto a la idea de que las emociones están, en el mejor de los casos, indirectamente bajo nuestro control. Siguiendo a san Anselmo, Escoto encuentra que las afectos tienen un componente activo irreducible en tanto que son

55 Más tarde, autores como Spinoza intentarán dar una solución a este problema.

acciones de la voluntad –la cual tiene una estructura motivacional intrínseca-, y no meras pasiones de ésta.

En el mismo sentido, Ockham, partiendo desde otra metafísica de la mente, cuestiona las fronteras psicológicas que Aquino había levantado entre las potencias del alma, diferenciando y jerarquizando la potencia intelectual, de la voluntad o los afectos como apetitivos o intelecciones, estableciendo una frontera genuina entre la psicología cognitiva y la afectiva como instancias mentales distinguibles (Knuuttila, 2004). Si el pensamiento o la voluntad pertenecen a la verdadera esencia del alma en lugar de a las distintas facultades psicológicas subordinadas, se seguiría entonces que las diferencias entre pensar y sentir son falsas. Lo que defiende Ockham es que sólo son “formalmente” potencias diferenciables, en tanto que lo que denominamos como facultades psicológicas distintas pueden tener poderes causales que sólo ejercen en virtud de los tipos de objetos a los que se dirigen, por lo que el intelecto y la voluntad, la percepción o la emoción, no se diferencian tanto en su substancia, que es la misma, como en su función, en consonancia con los objetos formales a los que éstas se dirigen.

Pero veamos este desarrollo más despacio, primero con Escoto y el tema de la voluntad, y luego el de las categorías psicológicas y el estatuto epistemológico de la teología en Ockham.

2.3.2.1. Escoto: la voluntad engloba y supone a la razón.

Decíamos que, para Escoto, las emociones eran una característica de la voluntad, tanto en lo que Aquino denominaba como apetito intelectual, así como apetito sensible^[56]. Como agustiniano, Escoto defiende decididamente contra Aquino la primacía de la voluntad sobre el intelecto, negando así la importancia que éste atribuía a la razón.

56 Al igual que comentamos en el caso de san Agustín (ver nota 47), aquí de nuevo hay una disparidad de concepciones de la voluntad. La clave estaría, desde mi punto de vista, en tratar estos conceptos como diferentes grados de determinación y libertad.

A diferencia de la voluntad, el intelecto no es una potencia libre. Escoto nos dice que no está en su poder

“el abstenerse de asentir a las verdades que aprehende; porque en la medida en que la verdad de los principios se le hace clara a partir de sus términos, o la verdad de las conclusiones a partir de sus principios, en esa medida tiene que dar su asentimiento, por razón de su falta de libertad.” (citado en Copleston, 1984b, p. 515).

Como vemos, el entendimiento es por tanto una *potentia naturae*. La voluntad, por el contrario, es libre, una *potentia libera*, la verdadera señora en el imperio del alma a la que todo obedece. Y es libre en tanto que su *ratio formalis* consiste más en su propia libertad que en su carácter apetitivo. Lo que la define y la identifica es esa libertad; de ahí se sigue que la voluntad es libre por su misma naturaleza, ya que Dios, contradiciendo a Aquino, no podría crear una voluntad racional que fuera “naturalmente” incapaz de pecar. Por lo mismo, decíamos antes con san Agustín, que el pecado es la consecuencia de nuestra libertad. El entendimiento tiene que reconocer las cosas como son; pero la voluntad se decide con absoluta libertad. Ni Dios mismo la puede forzar; en ella, dice Escoto, está verdaderamente el reino de la libertad.

La cuestión de que la voluntad sea libre, será central para considerar la teleonomía del hombre, su horizonte y fin último. De esa condición, no se puede deducir, como hace Aquino, que el alma desee necesaria y perpetuamente el fin último, ni que necesariamente provoque un acto consciente y deliberado en relación con dicho objeto. Así pues, Escoto rechaza la doctrina de Aquino, y con ella el intelectualismo de la moral socrática cuya máxima decía que cuando el *summum bonum* está claramente presente, la voluntad lo elige y ama necesariamente (Copleston, *Ibíd.*).

Escoto no era, sin embargo, “irracionalista”. Reconoce que es lógico pensar que el entendimiento precede a todo acto de la voluntad, ya que ésta no puede ejercitar su elección en relación a un objeto completamente desconocido -aunque no es del todo imposible-; así pues es difícil que la voluntad no se incline a aquello que es finalmente dictado por la razón práctica.

Sin embargo, pudiendo esto ser cierto, la voluntad puede mandar al entendimiento. Esto no quiere decir que la voluntad pueda ordenar a la razón asentir a proposiciones que se entienden como falsas; la voluntad no añade nada al acto de entender como tal, ni es la causa del acto del entendimiento. Pero la voluntad puede cooperar mediatamente, como una causa eficiente, moviendo al entendimiento a atender a este o aquel objeto inteligible, a considerar este o aquel argumento (Gilson, 2007). Ella manda a qué percepción sensible ha de dirigirse el entendimiento, sólo ella esclarece por la fijación de la atención conceptos inicialmente oscuros, ella marca a la inteligencia su orientación y fin. Lo que la voluntad no desea, lo hace desaparecer por el desvío de la atención. Si la voluntad está ordenada, todo el hombre está en orden; si falla, se sigue el desorden más caótico. Sólo la voluntad se sale del acontecer forzoso de la naturaleza (¿estaría, pues, emparentada con la Gracia?), sólo ella es libre. De ahí se sigue que

“La voluntad, al mandar al entendimiento, es una causa superior respecto de su acto. Pero el entendimiento, aunque sea causa de la volición (es decir, como causa parcial, al proporcionar el conocimiento del objeto) es una causa subordinada de la voluntad.” (citado en Copleston, 1984b, p. 517).

Escoto termina aportando otras razones para afirmar la primacía de la voluntad. La voluntad es más perfecta que el entendimiento porque la corrupción de la voluntad es peor que la corrupción del entendimiento (odiar a Dios es peor que no conocer a Dios: hacer algo malo es peor que pensar algo malo; además el amor es un bien más grande que el conocimiento y el amor reside en la voluntad). Ahora bien, si la voluntad es lo sumo, se sigue que nuestra bienaventuranza no consiste en la visión de Dios, sino en el amor a Dios, que nos une mucho más íntimamente con Él que toda la Teología. Aunque ambas potencias, el entendimiento y la voluntad, toman parte en la beatitud, la facultad más alta, la voluntad y los afectos derivados de ella, son el camino más inmediato de unión con Dios por medio de la fe, la cual es, sin duda, un acto nacido de la voluntariedad (Escoto, 2011). Escoto rechaza así la doctrina tomista de la

primacía del entendimiento y permanece fiel a la tradición de la escuela agustiniano-franciscana.

2.3.2.2. Ockham: la crítica nominalista y la imposibilidad de la teología como ciencia.

A diferencia de Santo Tomás y otros “psicólogos” de las facultades, Ockham negaba la distinción entre el alma y sus potencias. De suyo, ésta no contenía como facultades diferenciadas la voluntad o el intelecto. Tal denominación solo podría mantener exclusivamente en el ámbito del lenguaje como forma de hacer referencia y delimitar un cierto tipo de acto mental. El término “voluntad” describiría así al alma en el acto volitivo, al igual que el término “intelecto” la describiría en virtud del acto de pensar. Con su navaja, Ockham despoja así al alma de toda la pluralidad de entidades, de categorías, que la descomponían en un modelo jerárquico de la mente, considerando entonces que las facultades que se la atribuían no eran más que reificaciones innecesarias de los actos psicológicos como entidades mentales hasta cierto punto independientes de la propia mente (Ockham, 1327/2014). Por tanto, si las facultades psicológicas no eran realmente distintas entre sí en el mundo, entonces no existía una razón de peso para pensar que los fenómenos psicológicos necesitaran estar confinados en las “cajas” en las cuales Aquino y una larga tradición los había puesto.

Las emociones, entonces, además de ser indistinguibles ontológicamente de la voluntad o el entendimiento, debían ser investigadas en sus propios términos, en la particularidad de los acontecimientos donde se vieran envueltas (Dixon, 2006). Un aspecto de esta convicción fue el rechazo del intento de Aquino para dar una base teórica general de la taxonomía de las emociones a través de la filosofía natural aristotélica. Ockham, y en cierta medida Escoto, prefieren en cambio la opinión de Alberto Magno, según el cual las emociones son entendidas como cualidades o formas inherentes en el alma, no como tipos de movimiento. Sin la subestructura de la teoría

del movimiento, no hay ninguna razón, sin embargo, para adoptar como preferible en términos ontológicos una clasificación particular de las emociones frente a cualquier otra.

Al igual que Ockham consideraba un problema del lenguaje la naturaleza de la mente y los afectos, la naturaleza del conocimiento no se trataría entonces de una cuestión metafísica, sino de un problema psicológico. Como empirista radical que era, Ockham plantea que los límites de nuestra experiencia externa e interna son también los límites de la ciencia rigurosa. A pesar de los esfuerzos del aquinate por casar armónicamente a ambas, la metafísica entera no podría ser nunca objeto del saber científico, sino de la fe. La ciencia no puede dar respuesta alguna a la cuestión de si el alma es material o espiritual, inmortal o no; de si hay Dios y qué atributos le convienen, pues de nuestra experiencia particular y directa, que es finita e imperfecta, nos podemos elevarnos con la mera razón al dominio de lo universal e idético. Puesto que no es posible conocer a Dios intuitivamente, y dado que la razón es incapaz de probar su existencia, el hombre debe contentarse con lo que le enseñan la fe y la revelación^[57] (Ockham, 1327/2014). La fe es por tanto un atributo de la voluntad y no de la razón. En todo esto, estamos reducidos a la Biblia. La fe es precisamente meritoria porque asentimos, aunque no sabemos. Saber y fe son, consiguientemente, dos cosas completamente distintas.

En consecuencia, Ockham critica el concepto racionalista de la ética de santo Tomás de una manera más radical de lo que lo hiciera Escoto. Aquino, al hacer depender la ley moral de la libre decisión divina, imponía la consecuencia, tanto si él mismo lo advirtió como si no, de que sin la revelación el hombre no podría tener conocimiento cierto del orden moral establecido por Dios. Lo más que podría hacer éste, sin la ayuda de la revelación, sería probablemente reflexionar sobre las necesidades de la

57 Según Gilson, “el estudio de Ockham permite comprobar un hecho histórico de importancia capital, que se suele pasar por alto constantemente. Que la crítica interna desarrollada contra ella por lo que se designa, con vaguedad excesiva, como filosofía escolástica, provocó su ruina mucho antes de que lograra formarse la filosofía llamada moderna.” (Citado en Eliade, 1978/2005, p. 253).

naturaleza y de la sociedad humana y seguir los dictados de la razón práctica, aunque tales dictados pudieran no representar la voluntad divina. Esta misma es la actitud de san Buenaventura, que decía que o bien el sistema aristotélico afirmaba la verdad filosófica, pero lo que era verdadero en Filosofía podía no serlo en Teología, puesto que Dios podía pasar por alto las exigencias de la lógica natural, o bien que Aristóteles se equivocó en su metafísica. Básicamente porque no está construido en torno al Dios de la fe cristiana, carencias especialmente evidentes en las partes que se ocupa de Dios y del fin del hombre.

Dios, defendía Ockham, podría no ajustarse a los parámetros de la razón humana para decidir lo que es bueno o malo, porque éste se guía por su libre voluntad (otra cuestión es si Dios es libre o es presa de su propia perfección). Por ejemplo, nos dice Ockham, podría abolir los diez mandamientos e introducir un código de comportamiento totalmente distinto. Podría por tanto, perdonar a un pecador su culpa sin que se arrepintiera de ella e igualmente castigar a quien no hubiera hecho nada malo. Podría incluso ordenar una moralidad atea, totalmente ajena a toda religión y dar la bienaventuranza sin la gracia (Singer, 2004). No se debe, por tanto, restringir la libertad de Dios conforme a los límites de la razón, de la imaginación o del lenguaje humano. Esto implicaría la posibilidad de dos éticas, el orden moral establecido por Dios, pero cognoscible solamente por la revelación, y una ética natural, provisional, de segunda clase y no-teológica, elaborada por la razón humana sin la revelación. La ética en esta segunda acepción sólo podría ser entonces aquella en la que uno actúa de acuerdo a lo que cree que Dios piensa que le está demandando^[58].

58 Contra esta moral del “capricho”, heterónoma, creó Kant su moral autónoma como razón práctica necesaria para la creencia en Dios.

2.4. Una época que languidece y otra que germina. El invierno de la Edad Media y el anuncio de la primavera renacentista.

Con la crítica al tomismo de los tres autores que acabamos de ver, la imagen de la fe y la relación del hombre con Dios, se vieron afectadas. En primer lugar, resultaba innegable que sin la suposición de una dualidad ontológica no era posible el conocimiento de lo trascendente. En consecuencia, la introspección personal, a diferencia de la investigación del mundo sensible, constituía la vía privilegiada por medio de la cual descubrir a Dios operando en el alma -única e inalienable- del creyente; y además, este proceso de autodescubrimiento se apoyaba en la voluntad más que en el intelecto, puesto que debía existir un deseo por creer que iba más allá de la razón (*credo quia absurdum*) que trabajara sobre las condiciones particulares de desenvolvimiento del creyente, antes que sobre supuestas y mal justificadas circunstancias universales de la racionalidad.

La voluntad se encuentra así estrechamente vinculada a las emociones en tanto que ese proceso introspectivo, que adoptaría en cada persona una orientación subjetiva, encuentra en los afectos uno de los principales medios para el conocimiento de Dios (los afectos actuarían como signos que denotan la proximidad o lejanía de la voluntad divina).

Por todo ello, si la fe se sustentaba en la voluntad más que en el intelecto, la metafísica no podría ser objeto de la ciencia sino de la mística y la espiritualidad. En tanto que Dios sólo puede conocerse por un acto libre de voluntad, la teología no puede fundarse o concluirse de la razón, sino de la creencia; ésta, por definición, es un “salto en el vacío”. De ello se deduce que la moral no puede ser una exigencia estructural en el horizonte teleológico de la razón con unos medios y fines fijos, pues como dijimos, cada alma es distinta y su forma de alcanzar la fe es idiosincrática. Así pues, una vez desasistido el criterio de la razón universal, ya no hay medios generales para descubrir a Dios. Por tanto, la ética racionalista de Aquino no es posible porque la razón humana no ha de coincidir necesariamente con los designios de la divinidad.

Todo ello era consecuencia de que el aquinate había construido una teología desde un autor ateo y naturalista que abría el camino para la crisis del pensamiento religioso.

Toda la crítica franciscana a la síntesis tomista y la escolástica – donde la solidaridad entre la teología y la filosofía quedó gravemente comprometida (Ozment, 1981)- y su defensa de una fe intimista y privada orientada hacia la mística y la ascética, debemos comprenderla como parte de una serie de cambios profundos que se operaron en ámbitos culturales y sociales muy diversos que en cierta medida confluyeron en una nueva (aunque antigua) manera de entender al hombre desde su interioridad. Nos referimos, lógicamente, al Renacimiento.

El redescubrimiento del hombre. El individualismo y la radicalización de la visión antropocéntrica en el Renacimiento.

Esta época desarrolló, en primer lugar, el individualismo en toda su extensión, y luego motivó a los individuos a explorar sus posibilidades en la totalidad de los campos y a entregarse a cultivarlo del modo más polifacético posible, pues el desarrollo de la personalidad se asociaba esencialmente con el hecho de saber reconocerla en uno mismo y en los otros.

Jacob Burckhardt
(*La cultura del Renacimiento en Italia*)

No obstante, el Renacimiento no supuso una escisión tan radical ni abrupta que sacara al hombre de la “oscuridad” de la Edad Media a las luces del pensamiento libre. Es por ello que desde que Burckhardt acuñó el término en 1860, muchos investigadores juzgan conveniente prescindir del uso de ese concepto entendido como una categoría historiográfica que perfectamente delimitara un periodo de tiempo (véase por ejemplo Garriga, 1983; Pater, 1982; Wackernagel, 1968). Así pues, más que una escisión entre

una época y otra, hay que entender el fenómeno renacentista como la continuidad y la transición progresiva desde el punto de vista de la historia intelectual, ya que, el individualismo ya estaba muy presente en ámbitos del medievo como la religión o la literatura.

En cualquier caso, independientemente de los márgenes más o menos restringidos o latos que fijemos para ese periodo convenido en llamarse “Renacimiento”, lo cierto es que desde el punto de vista del desarrollo de la subjetividad, éste supuso un fenómeno extraordinariamente importante en tanto que representó la transición de una concepción externa de la mente, ligada a ciertas solidaridades colectivas (masa, turba, iglesia, feudo, etc.), a una consideración completamente interna e individualista, que podríamos convenir en denominar ya como moderna (Verger, 1999).

Los renacentistas tuvieron cierta conciencia de este cambio de régimen antropológico. Mientras el arquetipo que tenían del hombre “medieval” era el de un individuo que guardaba una concepción trascendental del mundo, estática y figurativa, basada en la idea de precariedad e imperfección de todo lo humano, ellos, sin embargo, se veían a sí mismos y a sus ideales anclados en la noción de perfectibilidad creciente de la sociedad, vinculada a un mundo que se podía conocer, interpretar y, principalmente, dominar (Burckhardt, 1860/1985). De ahí que a partir del siglo XIV la afirmación del valor de la naturaleza y del hombre condujera a una subversión de las esencias medievales a través de una representación inmanente, dinámica y crítica de la vida que se correspondía con el concepto de permanente mudanza y transformación del sujeto histórico, en su deseo, intranquilo o insatisfecho, de moldear por sí mismo su propia existencia. Nace así una cultura laica, impregnada de un subjetivismo radical, que se manifiesta en el campo de la cultura como el imperio de la relatividad, principio básico en la trayectoria ideológica de los tiempos modernos.

Como podemos suponer, ese cambio en las mentalidades que avanzó un paso más en la concepción occidental del individuo, no fue fruto de una sola aproximación, de una sola región de la actividad humana que fue marcando el paso a las demás, sino

más bien como un proceso holístico, transversal y rizomático que fue constituyendo horizontalmente esa nueva sensibilidad por la autonomía.

Según Philippe Ariès (1989) esas transformaciones que resultarían sintomáticas de la nueva mentalidad podrían ser agrupadas en torno a seis categorías de elementos concretos que permiten discernirlos de una forma elemental: 1) La literatura de civilidad, porque en ella se observa la transformación de los usos y costumbres caballerescos medievales, en reglas de buena crianza y códigos de cortesía. 2) El fomento de la escritura como medio para conocerse mejor uno mismo. Frente al testamento medieval, destaca especialmente el género del diario íntimo, la literatura epistolar, las confesiones, etc., que dan fe de los avances de la alfabetización y del establecimiento de una relación entre lectura, escritura y conocimiento de uno mismo como vehículo de expresión de la subjetividad. 3) El gusto por la soledad, antes tan denostado como signo de marginación, es ahora un refugio donde consolarse entre los paisajes, la naturaleza y su silencio. 4) La búsqueda de la auténtica amistad más allá de las convenciones sociales. Un alma gemela con quien compartir la soledad. 5) Todos estos cambios –y muchos otros– convergen en una nueva manera de concebir y disponer la vida diaria, no ya según el azar de las etapas, sobre lo práctico o incluso como complemento de la arquitectura y el arte, sino como una exteriorización de sí mismo y de los valores que uno cultiva en sí. Aparece el “gusto” como criterio estético que se expresa en la decoración de las casas, la vestimenta, el deleite por la alta cocina, las pinturas, la música, etc. 6) La historia de la casa resume quizá todo el movimiento de esas constelaciones psicológicas que acabamos de evocar, sus innovaciones y sus contradicciones (incluye aspectos como la dimensión de las habitaciones, que se hacen más pequeñas, la creación de espacios de comunicación que permiten entrar o salir de una habitación sin pasar por otra (escaleras, corredores, vestíbulos), la especialización de las habitaciones (sala de estar, de dormir), y la distribución de la calefacción y la luz (cabe destacar a este respecto la historia de la chimenea y sus ubicaciones).

Estas transformaciones experimentadas desde finales del siglo XV podemos considerarlas subsidiarias de una serie de acontecimientos económicos, religiosos,

políticos y culturales que, desde nuestro punto de vista, trazarán las vías maestras de esa nueva idea que las personas tienen de sí mismas y de su papel en la vida diaria de la sociedad. Veamos algunos de esos acontecimientos centrales.

El nacimiento del Estado moderno.

Como síntesis de las convulsiones sociales y religiosas del momento, puede decirse que los siglos XIV y XV están gestando el cambio de una sociedad medieval de carácter feudal a una moderna de tipo capitalista. Es por ello que quizá el cambio más importante, tenga que ver con el nuevo cometido del Estado y su justicia, que desde el siglo XV no dejará de intervenir en todos los asuntos del espacio social que antes queda abandonado a las comunidades, pasando así de una concepción feudal de la sociedad a una concepción del Estado absolutista (Castan, 1993)(retomaré parte de este asunto al final del capítulo siete en relación a las nuevas teorías del gobierno de las que emerge la Compañía de Jesús). No resulta entonces extraño que en esta época se recupere y se lea la Política de Aristóteles, o surjan pensamientos como el de Maquiavelo.

Esta nueva concepción del Estado se sustentará más bien en una perspectiva laica del hombre y menos sacral. Del hombre “cristiano” medieval, obligado a serlo por las leyes de una Iglesia católica omnipresente y de un Estado colaborador interesado, se pasa al hombre “ciudadano”, sujeto de valores naturales, lo que posibilitará la autonomía del saber, la emancipación de la filosofía respecto a la teología, y la emergencia de la ciencia empírica^[59]. Todos estos elementos activarán el sentimiento individualista, el subjetivismo, y en el orden social, los nacionalismos.

59 Pensemos en el número de las universidades que surgen y que indican su relevancia social: De 23 pasarán en menos de 100 años a 90.

La imprenta y la democratización de la lectura.

Otro cambio trascendental será la aparición de la imprenta. La posibilidad de reproducir gran número de ejemplares, trajo consigo el abaratamiento de los costes de producción y venta de los libros, fomentando esto a su vez, el subsiguiente desarrollo de la alfabetización y difusión de la lectura (Manguel, 2013).

No por casualidad, nos encontramos quizá con la época más brillante del libro. La imprenta descubre un campo de acción ilimitado, aspira a hacer de todo hombre un lector, se introduce hasta en la más pequeña aldea. Se inaugura la librería como comercio. Así mismo, con el aumento de la posesión de libros, aparecen las bibliotecas particulares^[60].



Figura 3.4. Grabado xilográfico perteneciente a la serie Nova Reperta (Nuevos hallazgos), de Jan van der Straet. Mediados de 1580.

60 Según las fuentes consultadas por Goulemot (1993), la principal temática de los libros que se tenían eran religiosos antes que de otras materias. También parece que los protestantes tienen más libros que los católicos.

Con la difusión de la imprenta, la capacidad de leer, más repartida, entraña nuevas prácticas. La más original de todas fue la lectura que se efectuaba en la intimidad de un espacio sustraído a la comunidad, y que permitía la reflexión en solitario.

Del mismo modo, empieza a generalizarse un fenómeno insólito, salvo casos extraordinarios, que es indiscutiblemente una de las principales evoluciones culturales de la modernidad: el de la lectura silente, es decir, la lectura que permite que el individuo lea sin tener que expresar oralmente, en voz alta o baja, aquello que está leyendo (Manguel, 2013). Con la lectura silente se hace posible que uno cultive su mundo interior (es un ejercicio espiritual) y se haga por sí mismo una idea de la realidad que lo circunda. Hace que a una práctica lenta, laboriosa, exteriorizada, le suceda una lectura más rápida, más cómoda y que afecta directamente al lector en su yo íntimo. Esta “privatización” de la práctica de la lectura garantizaba que el lector se sustrajera al control de la comunidad cuando lee en un espacio colectivo. Leer solo, en silencio, en secreto, permite audacias hasta entonces vedadas: de ahí, ya a fines de la Edad Media, en la época de los manuscritos, la circulación de textos heréticos, la expresión de ideas críticas, el éxito de libros eróticos –adecuadamente iluminados–, etc.

La espiritualidad de las órdenes mendicantes, la *Devotio moderna*, el propio protestantismo, que suponen una relación directa entre el individuo y la divinidad, se apoyaron cumplidamente en la nueva práctica, pues posibilitaba que por lo menos algunos alimentaran su fe a partir de la lectura íntima de los libros de espiritualidad o de la propia Biblia (Maroto, 2000).

La recuperación de las obras clásicas y el auge de la retórica.

Con la expansión de la alfabetización y la lectura, vino la recuperación y el culto al mundo clásico y por ende a sus textos. Los siglos que separaban a los humanistas de la Antigüedad se consideraban una época de oscuridad y barbarie, culpable de haber adulterado el ideal clásico de humanidad y de cultura, al que era preciso volver

para adoptarlo como modelo. Así, entre el siglo XIV y XV, los humanistas, a través de apasionadas búsquedas en las bibliotecas de toda Europa, sacaron a la luz textos clásicos que la Edad Media había ignorado o conocido solo de modo indirecto (Mortara Garavelli, 1996).

Pero esto no se limitó solo a la recuperación y difusión de los textos clásicos. Una característica de la mayor relevancia fue la aparición de un nuevo ideal de educación. El ideal educativo humanista a su más alto nivel fue el del pleno desarrollo de la personalidad humana. La literatura antigua fue considerada como el principal medio de educación; pero la formación moral, el desarrollo del carácter, el desarrollo físico y el despertar de la sensibilidad estética no fueron descuidados; y el ideal de educación liberal no se vio en modo alguno como incompatible con la aceptación y práctica del Cristianismo (Kennedy, 2003).

Un humanista era un maestro o estudiante avanzado de las disciplinas que en conjunto se conocían como *studia humanitatis*, a saber, gramática, retórica, historia, poesía y filosofía moral, todas ellas estudiadas sobre la base de los modelos y de las teorías clásicas (Mortara Garavelli, 1996). Estas disciplinas vinieron a constituir el plan de estudio básico que comenzó en las escuelas y se extendió a los cursos de artes en las universidades. Se recuperó en occidente el conocimiento del griego y de la literatura griega, y con ella tratados retóricos y discursos. Los dos factores, retórica y clasicismo, se reforzaban mutuamente, ya que cuanto más aprendían los humanistas sobre los clásicos, más descubrían que la retórica era la disciplina que había creado las formas, dispuesto los contenidos y ornamentado las páginas que admiraban y se esforzaban en imitar (Burckhardt, 1860/1985).

Se confirmó que la retórica no era el árido estudio del *trivium medieval*, o las enseñanzas técnicas de *De inventione*, sino un arte nuevo y creativo, característico de los seres humanos en su más alta potencialidad. La retórica no se considera simplemente el arte de expresar ideas en un lenguaje bello o apropiado; aún menos es el arte de persuadir a otros retóricamente; el término retórica denota la expresión

lingüística de una verdadera captación de la realidad concreta por medio de la forma del pensamiento^[61]. Así, la retórica se entendió como una ciencia general: es la ciencia que se ocupa del significado, que es independiente de toda metafísica y ontología, y del debido uso de las palabras. Los ejercicios espirituales se presentan entonces como un conjunto de técnicas retóricas que aparecerán con intensidad desde ahora en la literatura espiritual en aras de esa ordenación del pensamiento.

Las nuevas formas de religión.

Pero tal vez las características generales de la cultura del Renacimiento, esa vuelta a tantas cosas, podría resumirse en un solo anhelo: la renovación de la vida religiosa. No por casualidad, la ética y la mística fueron los ámbitos donde el individualismo se fraguó más rápidamente (Lebrun, 1993). El giro operado en el humanismo renacentista, a pesar de la emergencia creciente de una conciencia laicista, no tenía como objetivo eliminar la fe; sólo desplazar su ubicación desde la investigación medieval preocupada por Dios y el Cielo, a una visión teológica del hombre, descubriendo la dimensión existencial, autónoma, de la naturaleza humana y el fomento de las ideas de autodesarrollo y cultivo personal. Un claro ejemplo de ese cambio de tendencia lo encontramos en el arte, donde se pasa de las grandes pinturas corales de tema religioso, a retratos intimistas como el de Nicolaes Maes (1634-1693).

Así pues, desde el siglo XIV al XVI nos encontramos con nuevos gustos en la espiritualidad alternativos a la escolástica que se orientan en dos sentidos. Uno de ellos fue el reconocimiento de la mística como camino autónomo para elevarse a Dios: el hombre quiere redescubrir la palabra misma de Cristo en su pureza revelada en la Biblia, entenderla en su significado genuino libre de las superestructuras tradicionales que la controlaban, devolviéndola a su forma genuina y a su poder salvador (Maroto, 2000).

61 De ahí su uso deliberado y constante en los ejercicios espirituales.

Por otra parte, un desarrollo de la vertiente ascética de la fe que tomo a Cristo –la persona- como modelo de virtud al que se debe imitar tanto en sus obras como en su fuero interno (pensar como él, sentir como él, actuar como él) (Post, 1968).



*Figura 3.5. Nicolaes Maes (1655). Anciana rezando.
Rijksmuseum, Ámsterdam.*

Tanto una orientación como la otra –las cuáles tenían muchos puntos de contacto- trajeron como consecuencia que el cuidado del alma, esa sustancia mal definida, se volviera cada vez más individual, por la tendencia religiosa al interiorismo, al subjetivismo y al individualismo como superación de la piedad comunitaria, y más acorde con la *philosophia Christi*, nueva afirmación de la dignidad de la persona (Bataillon, 2007). Así, en la misma medida que se interiorizaba la vivencia religiosa –desarrollando la piedad interior y el examen de conciencia-, otras expresiones religiosas tradicionales de la cristiandad, plasmadas en dogmas, devociones externas y otras

formas de culto, fueron abandonando su protagonismo y adquirieron papeles más secundarios. En definitiva, la espiritualidad se hizo más subjetiva, más psicológica, más individual.

Pero veamos con más detalle en las próximas secciones del capítulo cómo se gestó este nuevo gusto por la espiritualidad privada.

El cristianismo interior: el escepticismo por la teología racionalista y la vuelta a las vertientes místicas y ascéticas de la fe.

Ligero y capital equipaje que basta al hombre para vivir su obra de salvación completamente solo para realizarla. La soteriología luterana, en efecto, hace saltar en pedazos las estructuras mentales y las pulsiones orgánicas de esa soteriología de la salvación en común que ha hecho la encarnación histórica de la cristiandad. Ahora, el hombre forcejea solo con su destino ultraterreno.

Alphonse Dupront
(*El zapato de raso*)

Vimos que en las postrimerías de la Escolástica habían sonado los primeros compases de un conjunto de planteamientos opuestos a ésta que podían interpretarse como embrión o señal de su disolución, y como anuncio de un gran giro espiritual. Con las críticas del nominalismo y su análisis de las ideas y las argumentaciones metafísicas, la fe quedó flotando en el aire, sin base racional alguna. Tal vez era mejor así. Con razón, muchos autores pensaban que la teología cristiana, con su excesiva intelectualización de lo religioso, estaba en peligro de ser racionalizada por haberse contaminado indebidamente de la metafísica griega e islámica.

Al tiempo que sucedía esto con respecto a la fe, comenzó la propia disolución de la Iglesia Católica desde dentro. Si bien el siglo XIV amanecía con el buen augurio de

la proclamación de un “Año santo”, el jubileo del 1300, esto no se trató más que de un espejismo. A la muerte de Bonifacio VIII tres años después del jubileo, los cambios de fondo no dejaron de sucederse: el “destierro” de Avignon (1305-1378), el cisma de occidente (1378-1447), la peste negra (1348), el nacimiento del espíritu laicista y, por tanto, el ocaso de la concepción sacral de la autoridad eclesiástica, el enfeudamiento secular y pagano del papado durante el Renacimiento (1441-1517) etc. (Maroto, 2000). En concreto, esta última cuestión resultaba especialmente sangrante para la feligresía, pues por aquella época se produjo en el Cristianismo de base una excepcional valoración religiosa de la pobreza como el medio primero y más eficaz para realizar el ideal proclamado por Cristo y los apóstoles^[62]; un comportamiento que se encontraba muy alejado de lo que la curia mostraba con sus actos. Por estos motivos, el prestigio espiritual del papado decreció o se hundió, los intereses materiales primaron sobre los espirituales, el pueblo cristiano y sus dirigentes civiles y eclesiásticos se percataron de que el interés primordial de la curia pontificia era el dinero. Un periodo turbulento éste que finalmente culminará con las Reformas de Lutero, Calvino y Enrique VIII.

Lo que todas estas disidencias dejaban claro era ya la imposibilidad de mantener una única teología que acogiera a todos los fieles. Los miedos de la Iglesia de que se produjera la comunicación directa y personal con la divinidad, y con ello la posibilidad de manifestar una falta de conformidad con las estructuras clericales y sacramentales, se cumplió. Con ese espíritu “protestante” de disparidad que rompe el sentido único y obligatorio de las cosas que dictaba la Iglesia, nacerá el espíritu moderno.

Sin duda, en este nuevo giro hacia el sentido personal e interno de la fe, tuvo mucho que ver la recuperación de Platón, o dicho con más precisión, del Neoplatonismo a través de autores como Ficino (1433-1499) y su Academia Platónica (Kennedy, 2003). Pero no debe pensarse que estos platónicos eran decididos anti-escolásticos. No se trataba tanto de oponer un filósofo –Aristóteles– a otro –Platón– como de renovar un modo de ver la realidad platónico o neoplatónico, una “*pia philosophia*” que

62 Una idea promovida por los franciscanos y ciertos movimientos heréticos como los dulcinistas, los *humiliati*, los valdenses y los cátaros, o las beguinas y los begardos (Maroto, 2000).

reuniese los elementos valiosos de la antigüedad pagana y, sin embargo, siguiese siendo al mismo tiempo cristiana. De esta forma, se realizará una nueva síntesis renacentista entre el pensamiento de Platón, Plotino, Jámblico y Proclo con el de san Juan, san Pablo y san Agustín y los Padres de la Iglesia, como fue el caso Pico de la Mirándola (1557/2003).

La tradición platónica estimuló y proporcionó una estructura para la expresión de la creencia de los platónicos del Renacimiento en el desarrollo más pleno posible de las más elevadas potencialidades del hombre y su creencia en la naturaleza como expresión de lo divino. Si bien el platonismo fue en cierta manera aislado por el aristotelismo tomista que se convirtió con el tiempo en la doctrina oficial de la iglesia católica, éste siempre estuvo presente en las corrientes voluntaristas como Agustín y los franciscanos, así como en el pensamiento protestante, en donde se defiende la comunión individual con Dios antes que el colectivo rito eucarístico. Platón se adaptaba bien al espíritu del Cristianismo más místico y espiritual, razón por la que prosperó en esta época de desapego de los fieles con la Iglesia (Copleston, 1984b). La fractura que se abrió a partir del siglo XIV entre teología y filosofía, al mismo tiempo que la institución de la Iglesia estaba en horas bajas por su corrupción y crisis, provocó que esa grieta se colmara con las perspectivas místicas y ascéticas como medios para operar la vuelta a los orígenes del Cristianismo sin mediadores y en consecuencia, transformar el comportamiento de los religiosos para una reforma de la Iglesia desde dentro.

En cualquier caso, ambas vertientes se concentrarán en especular sobre la relación del mundo con la divinidad, y en particular, la relación íntima del alma humana con Dios. El camino para propiciar ese contacto no pasaba por el rito, sino por la contemplación. Estos autores acentuaron así los aspectos más ascéticos de la vida espiritual insistiendo en la necesidad de la lucha contra uno mismo y los enemigos del alma, las armas necesarias para esa lucha, etc. (Hyma, 1924). Baste con echar un vistazo a los libros que se escribieron en la época para darse cuenta de esta tendencia

decididamente psicologista de la fe^[63]. A esto se añade el gusto por la metodización –también en otros muchos campos del saber– de la vida espiritual que se plasma en un gran número de publicaciones de corte metodológico en donde priman palabras como “arte”, “guía”, “camino”, o “itinerario”. Se retoma así el tema de la geografía mística del alma, los “estados” de conciencia analizados como lugar de encuentro con la divinidad, la criteriología del discernimiento, etc., todo ello, de la mano de los ejercicios espirituales, que habían quedado algo apartados durante la Escolástica. La psicología conquista así el espacio que antes había ocupado la metafísica, resultando la mente un asunto central de interés desde el Renacimiento como espacio vivo de debate y exploración.

Pasión de Cristo, confórtame^[64]. *La Teología de los afectos y los corazones convergentes en la nueva espiritualidad intimista.*

*Mira, estoy ante la puerta y llamo. Entraré en quien oiga mi voz y me abra,
y celebraremos el ágape de unión,
yo con él y él conmigo.*

(Apocalipsis de San Juan, 3:20).

63 Richard Rolle (1300-1349), perteneciente a la Escuela Inglesa, escribe “Libro de la orientación particular, o de la dirección íntima”. Además otros trabajos de Walter Hilton (1340-1396), Juliana de Norwich (1342-1416) y Margarita Kempe (1373-1438). En Italia, libros como “Conocimiento y victoria de sí mismo”, “Espejo interior”, “modo de adquirir devoción y conservarla” de Juan Bautista Crena (1401-1458); “Tratado sobre la oración mental”, o “Dificultades en la oración”, de Serafino de Fermo (1496-1540).

64 Invocación perteneciente a la oración “alma de Cristo”, la cual se incluía con frecuencia en los libros de Horas y en muchos manuales de devoción de los siglos XIV y XV. Una de las razones para ello, quizá se deba a que Juan XXII (1316-1334) la había enriquecido con al menos tres mil días de indulgencia por considerarla especialmente devota. De hecho, Ignacio de Loyola la sitúa al comienzo de su libro de los Ejercicios espirituales y la prescribe como oración propicia para el segundo y tercer modo de orar, como más tarde veremos (Loyola, 1997).

*Ábrete de par en par, corazón mío. Jesús viene y entra en ti.
No soy más que polvo y tierra, pero no me desprecia para
encontrar en mí complacencia y ser su morada. ¡Qué feliz seré!*

Johann Sebastian Bach
(*Cantata BWV 61, Nun komm der heiden heiland*)

Uno de los principales signos que nos revela los cambios operados con el individualismo renacentista, es el gusto que éste trajo por el análisis y observación de los estados psicológicos, especialmente del mundo afectivo. Tanto en la música, como la poesía y la literatura de esta época, se pone de manifiesto ese interés y preocupación tanto por la problemática emocional de sus héroes y personajes, así como por la capacidad de estas artes, especialmente las dos primeras, para transmitir y recrear emociones y sentimientos (Díaz Marroquín, 2008).

Dentro de este movimiento introspectivo, la piedad afectiva fue un paradigma ampliamente aceptado por el Cristianismo católico. Ideal que se fraguó en lo que vino a denominarse como “Teología de los afectos” (*Theologia affectus*) (Chinchilla Pawling, 2004), una perspectiva que, subrayando la antropología agustina y franciscana, consistía en educar la sensibilidad, “mover el corazón”, como la forma más idónea de aproximarse a Dios. Las emociones pasan así a convertirse en signos que denotan la salud del alma, la medida que da testimonio de la disposición de la voluntad humana hacia Dios (Gélis, 2005).

Así pues, en detrimento de nuevos trabajos de corte especulativo – en los que el debate en teología y filosofía natural prosigue con la exposición y comentario de la perspectiva tomista-, crecerá el desarrollo del estudio de las emociones desde el punto de vista de la ética y la dirección espiritual –aunque sin ninguna gran ambición teórica-, y su lugar en el consuelo y la mejora del alma; metas características de los movimientos reformadores de la Iglesia (Karant-Nunn, 2010).

Para llevar a cabo esa movilización teológica de la sensibilidad conforme a los valores cristianos, fue absolutamente central el empleo de la retórica, nuevamente rehabilitada, y los recursos que ésta ofrecía para dar forma a los contenidos mentales; pero también fue un elemento clave para la legitimación de la vía afectiva de la fe por cuanto ésta no contraponía la razón a las emociones (Kennedy, 2003). Al contrario, desde los tiempos de la antigüedad clásica, el estudio retórico postulaba –en la línea que vimos con el Estoicismo– que los conceptos actuaban como imágenes capaces de afectar a nuestros sentidos, en donde la aceptación o rechazo de un cierto *logos*, es decir, de un determinado estado de cosas, dependería de su adecuación con respecto a nuestra experiencia, incluyendo ésta por igual las cogniciones, los afectos y las motivaciones. La retórica no considera por tanto que exista un saber humano previo; tan sólo universos de posibilidad que finalmente pueden alcanzar concreción con la fértil y poderosa alianza que la cognición y la emoción realizan a través del lenguaje para movilizar la acción y edificar determinadas creencias y representaciones sobre la realidad. Es por ello que la retórica parte de la premisa de que *ethos*, *logos* y *pathos* comparten el mismo espacio operatorio.

El punto de vista profundamente favorable de las emociones que guardaba la Teología de los afectos y su retórica sagrada, dependía precisamente en buena medida de negar a la razón los derechos de propiedad exclusivos sobre la verdad, entendiendo la experiencia de lo veraz en un sentido estrecho, como formalmente replicable, mensurable, etc. Las emociones, que desde un racionalismo radical, constituirían una amenaza a la objetividad, no lo serían para la fe, sino todo lo contrario; sobre todo si ésta se entiende a la manera franciscana como *fiducia*, como confianza. La afectividad, en lugar de ser una perturbación irracional, se mueve por lo tanto hacia el centro de la experiencia cristiana mediante la reorientación del yo de los objetos corporales a los espirituales (Ebersole, 2004).

Como ya vimos, esta legitimación del afecto como camino que conduce al conocimiento de Dios, partía principalmente de la tradición agustina y de su rechazo de una estructura abigarrada y jerárquica de las facultades psicológicas, en favor de

una visión unificada de la actividad mental, en donde el sentir, pensar, desear y ser, se encontraran íntimamente entrelazados. En cuanto a esa Teología de los afectos, el Cristianismo renacentista se apropió así de la psicología de san Agustín restableciendo la conexión entre las emociones y la retórica y su relación con el *iter mentis ad Deum*. La verdad de lo invisible, que es propia de las creencias religiosas, se articula así a través de la metáfora, el símbolo, la prosopopeya, y todas las figuras que crean drama, intensidad y fuerza en la vida afectiva como signos de lo que “me está pasando”.

Además, durante esta época podemos observar cómo esa búsqueda religiosa de la provocación de los afectos a través de los medios psicagógicos de la retórica, no se agota y detiene en la oratoria, en el lenguaje oral; ahora estos medios serán transferidos por igual a dispositivos representacionales íntimamente vinculados como son los textos devocionales (ejercitatorios espirituales, rapiarios^[65], devocionales, libros de horas), las artes plásticas (tallas escultóricas que se procesionan, retablos, capiteles, frescos, cuadros) y la música (oficio de tinieblas, motetes, salmos, *Stabat mater*).

Dentro de ese nuevo gusto por el antropocentrismo, el catolicismo tomará como objeto para la movilización de los afectos la figura de Cristo considerada en su naturaleza humana como ejemplo de todos los valores éticos y espirituales a los que aspirar (Bataillon, 2007). Dentro de esa *imitatio Christi*, el sufrimiento de su Pasión hasta la cruz, será sin duda el tema central de toda la retórica afectiva para operar el cambio en la sensibilidad del creyente. Ese cambio pasa por establecer una escala, una nueva medida humana de cómo sufrir y sentir en comparación con el dolor de Cristo. La fe no busca por tanto disipar la sinrazón de los sufrimientos y angustias de la vida, sino contemporizarlos en la magnitud de la Pasión y, principalmente, en la promesa futura de la redención. El argumento que sostiene esta postura es que Dios, a través de Cristo, ha santificado el sufrimiento y el dolor. Del mayor absurdo se convierte ahora en un medio imprescindible en la narrativa cristiana para despertar, purificar y transformar la vida (Moscoso, 2011). Lo irracional de la existencia humana no se

65 Se trataba de antologías de textos o pasajes de autores de la tradición que trataban un mismo tema religioso.

desprecia sino que, muy al contrario, hay que perseguirlo y transformarlo en una labor que nunca debe cesar. El camino oscuro de la muerte debe convertirse en el ingreso a una nueva vida^[66].

La devoción al corazón de Jesús, que surge en esta época, se erige entonces como el *locus* privilegiado de las emociones, la cual insta a quienes la practican a tener, en palabras de san Pablo, *los “mismos sentimientos” que Cristo Jesús* (Epístola a los filipenses 2:5. Énfasis mío). Por la abertura de la herida en su costado, Cristo muestra al creyente el camino hacia su forma de sentir simbolizada por su corazón (Godwin, 2004). En el sufrimiento se produce, pues, la relación más estrecha con Dios, la convergencia de los corazones, en expresión de Teilhard de Chardin (1976/2002).

Esta idea del hermanamiento del hombre con Cristo en el sufrimiento la expresó de manera nítida san Agustín en su tratado sobre el Evangelio de Juan:

“Cuando un mal pensamiento me oprime, me refugio en la Pasión del Señor; cuando la fatiga pesa sobre mí, despierto en mi interior el recuerdo de las heridas de mi Salvador; cuando el diablo me persigue, huyo hacia el corazón abierto de mi divino amigo, y él me concede el abatimiento; cuando el resplandor de la pasión estalla en mis miembros, se extiende por una mirada al Crucificado. En todas mis luchas y desgracias, no encuentro remedio tan eficaz como contemplar las llagas de Cristo” (cita en Maroto, 1990. p. 92).

Las prácticas penitenciales ligadas a lo que Esther Cohen denominó “filopasionismo” (2010) –la búsqueda del sufrimiento y el dolor como medio para la *imitatio Christi*– alcanzaron una notable intensidad a partir del siglo XIV con el traspaso de los tropos retóricos a la imagería religiosa en sus diferentes vertientes. Al vincular estrechamente la prácticas devocionales con la retórica de los afectos por medio de la iconología, las emociones no sólo se convirtieron en vectores de una devoción basada en la imaginación de realidades suprasensibles, sino también en un

66 Recuérdese el texto de Octavio Paz de la nota 14 de este capítulo a este respecto.

culto por las imágenes sagradas como signo que denotaba esas realidades (Belting, 2009).

A este respecto, la efectividad de las imágenes para mover los afectos queda explicada por el cardenal Gabriele Paleotti (1522-1597), autor de un tratado sobre arte basado en parte en Carlo Borromeo, cuando dice:

“Escuchar la narración del martirio de un santo, el fervor y la perseverancia de una virgen, o la Pasión del propio Cristo, es algo que nos conmueve por dentro; pero tener en frente de nuestros ojos, en vivos colores, al santo torturado, a la virgen martirizada, y en otro lugar a Cristo clavado en la Cruz, incrementa mucho más nuestra devoción. Y aquellos que no lo reconocen están hechos de palabras o de mármol” (citado en Moscoso, 2011. p. 39).

Un ejemplo paradigmático de la representación religiosa del sufrimiento y la llamada a la conversión de la afectividad, nos la ofrece el retablo políptico de Isenheim del maestro alemán Matthias Grünewald (1470-1528) con la escena de la crucifixión en su tabla central, donde queda patente en toda su crudeza las palabras del cardenal Paleotti, al encontrarnos una exaltación morbosa y violenta, casi desagradable, del sufrimiento humano encarnado en un Cristo lacerado, con las manos y los pies deformados por la incisión de los clavos, con un gesto de dolor agónico, todo ello con el fin de suscitar un misticismo violento que ya anuncia el mundo de las más escalofriantes versiones de la estatuaria policromada del barroco castellano.

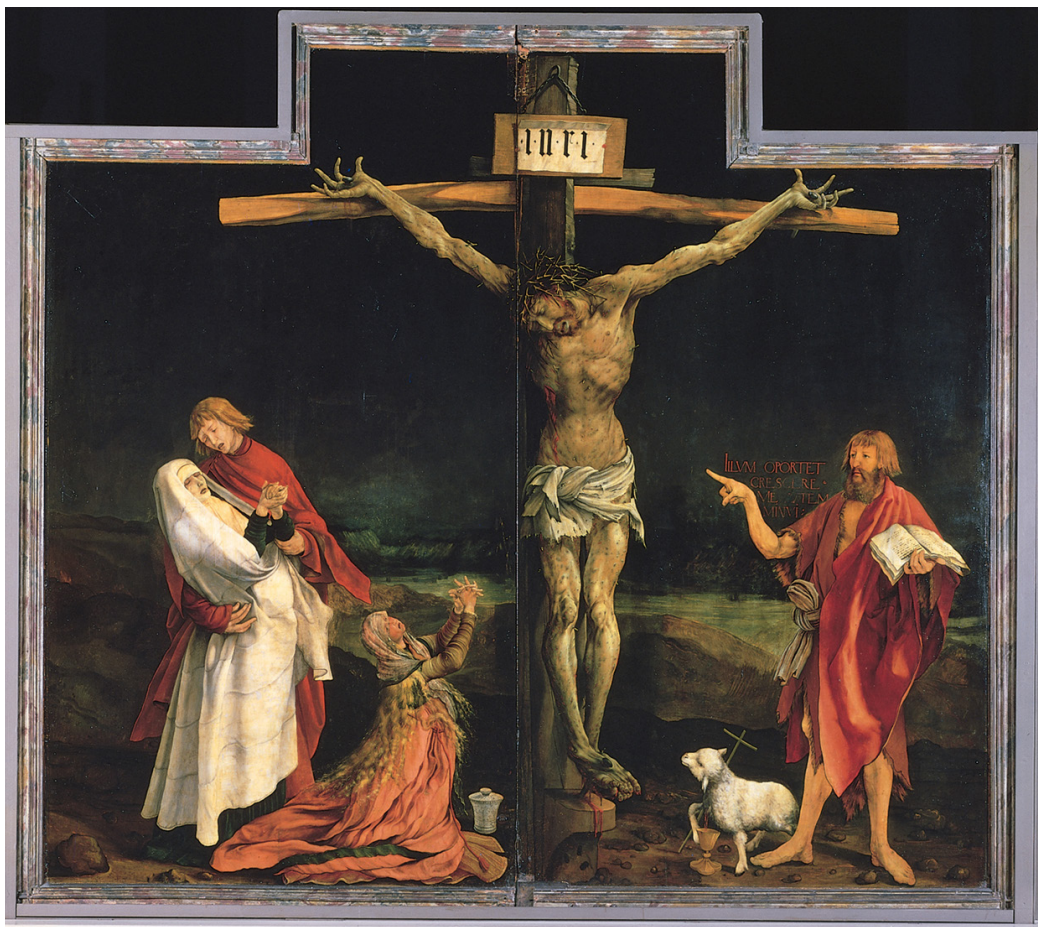
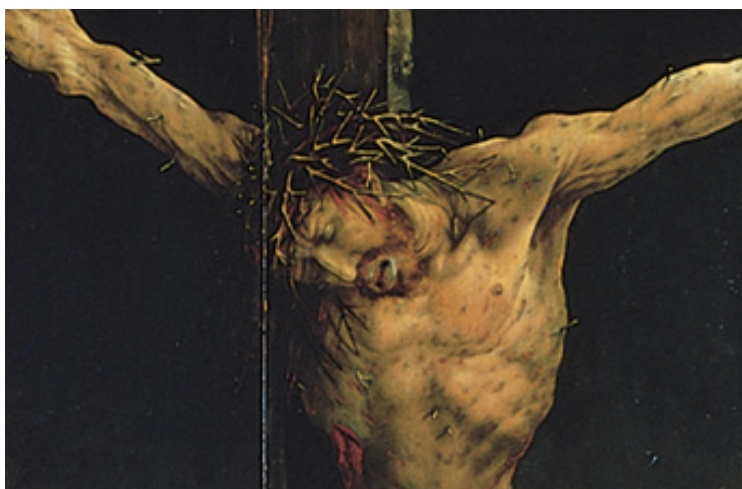


Figura 3.6. Matthias Grünewald (1512-1516). Políptico de Isenheim. (arriba) Tabla central. (abajo) Detalle de la expresión de Cristo y de las laceraciones en su cuerpo. Musée d'Unterlinden, Colmar.



Pero tal vez, el ejemplo culmen de ese filopasionismo para movilizar las emociones, se encuentre en la conformación de la Semana Santa entendida como ritual colectivo en el que el creyente era participe del drama del dolor y sufrimiento de Cristo y de su madre^[67], operándose de esta manera la configuración de los *scripts*, de las gramáticas culturales de la afectividad, en un arco que iba desde la tristeza y el padecimiento de la Pasión, a la alegría y esperanza de la Resurrección^[68] (Christian, 2004). Evidentemente, la representación de las heridas y el tormento infringido a Cristo –tanto físico como moral^[69]– no tenía el objetivo de reflejar fidedignamente la verdad de los hechos históricos. Lo importante era conmover, movilizar la sensibilidad religiosa y confortar la piedad.

No por casualidad, este gusto espiritual por el sufrimiento, trajo consigo la obsesión por la muerte –que incendiaba más intensamente la imaginación que la esperanza de resucitar– y lo que aguardaba a los difuntos en el más allá. En esta época, pues, hay un florecimiento del arte funerario de monumentos, estatuas y

67 Un caso extremo de esta participación fue el fenómeno de los flagelantes. Se trataba de grupos itinerantes de laicos que, para expiar sus propios pecados y sobre todo los pecados del mundo, recorrían diferentes países conducidos por un “maestro”. Cuando llegaban finalmente a una ciudad, formaban una procesión, a veces muy numerosa, hasta contar varios miles de personas, que se dirigía a la catedral, cantando himnos y formando luego varios círculos. Sin dejar de lamentarse y llorar, los penitentes invocaban a Dios, a Cristo y a la Virgen, mientras se flagelaban con tal violencia que los cuerpos se convertían en masas tumefactas de carnes lívidas (Vandermeersch, 2004).

68 Para potenciar el impacto emocional de los pasos procesionales, se llegaron a añadir a las esculturas pelo natural, ojos de cristal, artificios para que éstas llorasen, etc.; incluso se crearon figuras articuladas de la Virgen, como por ejemplo hicieron en 1580 la hermandad del sepulcro de Jaén, o el Cristo de los Gascones en Segovia, donde a los ojos un público conmovido se veían los abrazos y padecimientos entre una madre y su hijo (Gómez García, 1991). Recientemente, también se han descubierto esculturas con dientes humanos, suponemos que en aras de ese realismo (<http://efektonoticias.com/ciencia-y-tecnologia/hallan-dientes-humanos-en-una-talla-mexicana-de-cristo-del-siglo-xviii>).

69 Acorde con esa nueva espiritualidad intimista, además del sufrimiento físico, en Austria, los Países Bajos y la Alemania meridional, también hubo una intensa devoción por los sufrimientos interiores de Cristo, los *Geheime Leiden* (Moscoso, 2010).

principalmente pintura^[70], así como de los manuales sobre el *ars moriendi* (el arte del buen morir) (Rey Hazas, 2003), y la importancia atribuida al purgatorio^[71].

A las representaciones de la Semana santa, se introdujeron otros temas en la iconografía que incidían en sus mismos aspectos, como el “Hombre de dolores”, el “Jesús flagelado”, el “Dios de piedad”, o la exaltación de los instrumentos de la Pasión (la cruz, la corona de espinas, la lanza, los clavos, etc.); así mismo, también surgió el culto a diferentes advocaciones de la virgen María como la “de los Dolores”, “de la Amargura”, “de la Piedad”, “de las Angustias”, “de la Soledad”, presentando todas ellas un corazón atravesado por siete puñales (signo de la injusticia e iniquidad cometida contra Cristo) y con la divisa “mirad si hay dolor como mi dolor”, en referencia al sufrimiento de una madre por el padecimiento de su hijo.

70 Véase la excelente documentación ilustrada en T.S.R. Boase, en el que se muestran con precisión enfermiza, dibujos y pinturas con las diferentes fases de la descomposición del cuerpo (1972)

71 La definición pontificia del purgatorio data del año 1259, pero su popularidad crece posteriormente, gracias sobre todo al prestigio de las misas por los difuntos. Véase Le Goff, “El nacimiento del purgatorio”).



Figura 3.7. Atributos de la Pasión y Muerte de Cristo. Tabla central de un tríptico, atribuida al Maestro de Pedralbes (Segunda mitad del siglo XV). Museo Nacional de Arte de Cataluña, Barcelona.

Así pues, el llanto jugó un papel central dentro de esa economía religiosa de los sentimientos (Christian, 2004). Las lágrimas fueron especialmente importantes como signo de contrición, como evidencia del conocimiento y la subsiguiente transformación del propio corazón, de la orientación que recibía la propia afectividad. El Tostado escribió: “Nuestras lágrimas tienen gran fuerza ante Dios” (1517, a ii vº, a v rº). Es por ello, que éstas formaban parte de esas tecnologías del autodescubrimiento, pues revelaban la culpabilidad y al mismo tiempo la corregían mediante la compunción por su mero conocimiento. De hecho se consideró un don, el “don de lágrimas”^[72]. A este respecto, Teresa de Ávila dirá tiempo después:

“Si con esto [contemplando la Pasión] hay algún amor, regálase el alma, enternécese el corazón, vienen lágrimas; algunas veces parece las sacamos por fuerza; otras el Señor parece nos las hace para no podernos resistir. Parece nos paga su Majestad aquel cuidadito con un don tan grande como es el consuelo que da a un alma ver que llora por tan gran Señor; y no me espanto, que le sobra la razón de consolarse. Regálase allí; huélgase allí” (1565/2000, 10:2).

Es curioso encontrar en los tratados espirituales en uso durante el siglo XV y XVI, secciones bastante amplias acerca de la amplia tipología de lágrimas devocionales, generalmente clasificadas de acuerdo a su idoneidad y preferencia, para que el devoto supiera evaluar y discernir el propio estado emocional en el que se encontraba su alma^[73] (CSIC, 1951). Así pues, el llanto ante la contemplación de la Pasión constituyó en países como España, uno de los principales ejercicios espirituales del cristianismo

72 Véase una definición bastante ilustrativa de este don que nos proporciona Lorenzo Justiniano (1381-1456): “Oh lagrima humilde, tuya es la potencia; tuyo es el reino, no temes el tribunal del juez, a tus acusadores impones silencio. Ligas al omnipotente, inclinas al Hijo de la Virgen, abres el cielo y ahuyentas el demonio. Tú eres el manjar de las almas, la fuerza de los sentidos, borrar de los delitos, destrucción de los vicios, guía de las virtudes, compañera de la gracia, refección del espíritu y lavado de culpas. Tú eres olor de vida, sabor de espíritu, gusto de perdón, sanidad de inocencia que vuelve, alegría de reconciliación, suavidad de conciencia serena, y enseñanza firme de elección eterna. Alégrese quien te tuviere en la oración por compañera, porque seguro ira después de su oración” (<http://www.liturgiacatolica.org/catequesis/dones/lagrimas.htm>).

73 En los primeros niveles, por ejemplo, se encontraban las lágrimas con efecto purgativo sobre los pecados. Este era el tipo que más énfasis recibía en la mayoría de los libros para seglares. También estaban las lágrimas de éxtasis, de consolación, de vanagloria, de recogimiento, contemplativas, etc.

interior y la teología de los afectos por su efecto purgativo sobre los pecados y la transformación de su vida mediante la ordenación de la afectividad.

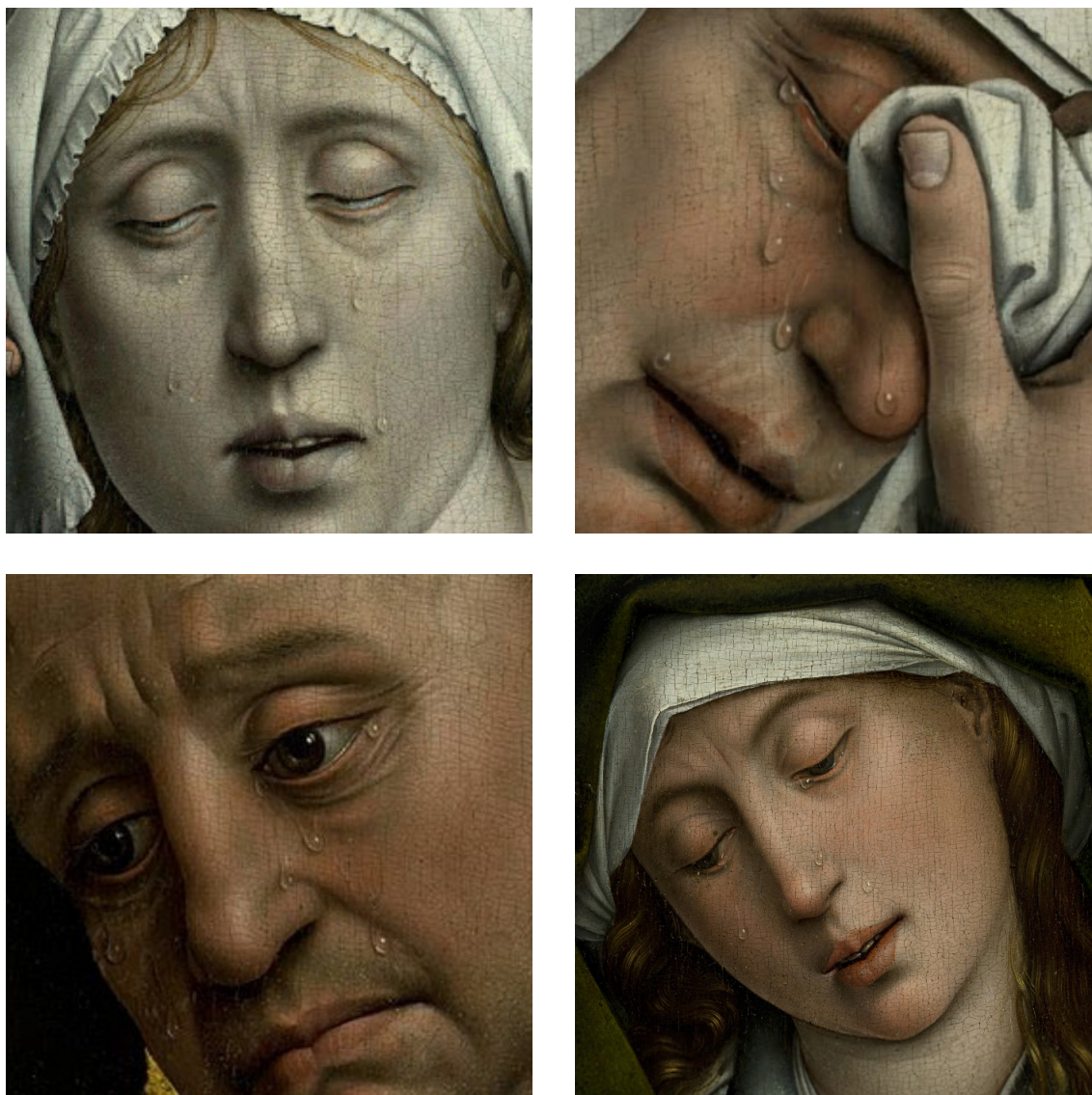


Figura 3.8. Rogier Van der Weiden (1435-1438). Descendimiento de la cruz. Detalle del llanto de algunos de sus personajes (de izquierda a derecha y de arriba abajo): Virgen María, María Cleofás, José de Arimatea y María Salomé. Museo Nacional del Prado, Madrid.

Algunas corrientes antiespeculativas previas a la Devotio Moderna.

1. El misticismo alemán.

*El deseo crea un exceso.
El deseo le excede, y excedido,
traspasa los lugares y se pierde,
porque hay que ir siempre más allá,
siempre a otra parte.
El místico no habita en ninguna parte,
sino que es habitado.*

Michel de Certeau
(*Le voyage mystique*)

Precisamente, esa profunda piedad afectiva movida por el deseo de una unión más íntima con Dios a través de las emociones, floreció en el siglo XIV en las riberas del Rin de mano de la mística alemana. Si algo habían dejado patente las corrientes franciscanas sobre la especulación tomista y las disputas intelectuales, es que éstas no servían para inflamar el corazón y transformarlo, y en consecuencia, no conducían al hombre más cerca de Dios. El malestar de Thomas de Kempis (1418/1944) a este respecto queda patente cuando manifiesta: “deseo sentir compunción más que saber cómo se define (...) un rústico humilde que sirve a Dios es ciertamente mejor que un orgulloso filósofo que, olvidándose de sí mismo, considera el movimiento de los cielos” (I, 2 a). De igual forma, Gerson se pregunta “si Dios no es mejor conocido por el sentimiento de penitencia que por el entendimiento que investiga” (citado Maroto, 2000, p. 585).

Si las verdades a las que la fe se dirigía no tenían ningún fundamento de razón, ni eran evidentes, ni demostrables, ni siquiera justificables, como había puesto en duda el ockhamismo situando junto con Escoto su fundamento en la voluntad individual (y con ello, acentuando su arbitrariedad), ¿qué valor podía tener entonces ésta?

La réplica que dieron los místicos alemanes a este envite fue la de ampliar la idea de experiencia más allá de sus límites escolásticos varados en la extensionalidad (Eliade, 1978/2005). En concreto, subrayando de ésta su aspecto interno, fenomenológico, como el ámbito genuino e irreducible que fundamentaba la certeza sobre la validez de las creencias religiosas para el creyente. Sólo de esta forma, pensaban, redefiniendo las condiciones para una relación directa entre la criatura y el creador, la fe podría justificarse sin la necesidad de criterios externos y objetivables. Los manuales que escriben estos místicos, no son por tanto libros que se limitan a ganar un conocimiento teórico; son textos para ser “vividos”, para realizar un viaje que previamente ha realizado su autor, y que conduce a ese descubrimiento de Dios en el alma (Maroto, 2000). Camino que transita generalmente por la exigencia radical de la renuncia al yo en sus facetas de ser y quehacer; un “desasimiento” y abandono en manos de Dios como presupuesto para la unión transformante^[74]. Camino, además, que para ser recorrido necesita del auxilio de los ejercicios espirituales para ese vaciado interior y la ordenación de la conciencia mediante la oración y la contemplación.

Como vemos, la temática religiosa, que en otros autores se centrará más en la pobreza y seguimiento de Cristo, se desplaza en los místicos alemanes a una antropología teológica preocupada por la estructura del alma como sede del encuentro íntimo con la divinidad. El desarrollo de tal orientación se debió sobre todo a su autor más destacado, el maestro Eckhart.

74 La idea de abandono podría tener cierta familiaridad con la indiferencia estoica y su dejarse llevar por la ley de la naturaleza.

1.1. Eckhart: explorando la geografía mística del alma.

Si bien es cierto que podemos considerar que la obra de Eckhart (1260-1328) se inscribe en la tradición alto medieval, inaugura, no obstante, una nueva etapa en la historia del misticismo cristiano, al reivindicar, sobre la base del neoplatonismo y la teología negativa, tanto la autonomía de la fe como el subsiguiente rechazo de la posibilidad racional de llegar a una concepción positiva de Dios (Copleston, 1984b). Su pensamiento marca por tanto, en conformidad con las nuevas sensibilidades de aquella época, la crisis del aristotelismo tomista, al mismo tiempo que refleja el contraste entre las exigencias religiosas y morales de las clases populares y burguesas y la tradición feudal de las jerarquías eclesiásticas. Respecto a esta última cuestión, recordemos que desde sus orígenes en el desierto hasta bien entrado el siglo XIV, la práctica de la contemplación como esa búsqueda interior de Dios en uno, llevaba aparejada el abandono del mundo, debiéndose adoptar entonces la vida monástica. El monje se acogía a la soledad o al claustro a la espera de ese encuentro con la divinidad. Durante el siglo XV, sin embargo, la búsqueda de la perfección espiritual ya no se buscaba únicamente en los monasterios. La democratización renacentista de la cultura, trajo también consigo la “secularización” de la experiencia mística (Lebrun, 1993). Eckhart fue uno de los artífices de este proceso al justificar teológicamente la posibilidad de reintegrar la identidad ontológica con Dios sin la necesidad de llevar una vida ordenada y abandonar el mundo. A este respecto, es significativo que algunas de sus tesis consideradas por aquel entonces heréticas, fueran el preámbulo del ideario protestante: la desvalorización de las obras, el carácter secundario de las prescripciones rituales y disciplinarias y en general de todas las manifestaciones exteriores del culto, la relatividad de los valores morales (“en el hombre recto todo sirve para el bien, incluso el pecado”; Eckhart, s/f, p.77), el carácter interior de la fe y la atenuación de la función carismática y mediadora de la Iglesia (Hyma, (1924).

El principal mérito de su obra fue la de conjugar como místico la dimensión subjetiva de la fe en la geografía del alma, con la afirmación como teólogo de la trascendencia objetiva de Dios y su presencia en la inmanencia del hombre. Eckhart,

siguiendo a san Pablo, Orígenes y Agustín de Hipona, vuelve a la idea del “hombre interior”, espiritual, cuya grandeza radica en que su alma condensa y refleja la imagen divina, cosa que demuestra que éste es de la “raza y parentela de Dios” (1998). El objetivo de la fe es, por tanto, encontrar en sí la divina *quietud desierta* en la que sólo rige la Unidad inefable. Precisamente, esta empresa puede prosperar en el hombre en la medida en que la naturaleza eterna de su alma, contiene una “centella” del fuego divino. Así pues, el creyente es conminado a llegar al principio divino (la *Gottheit* o deidad) inscrito en su naturaleza, que es de naturaleza más extensa que el Dios (*Gott*) trinitario (teología negativa). En efecto, por su misma naturaleza, el *Grund* del alma (el principio y la matriz de “Dios”) no recibe nada externo que no sea el ser divino, directamente y sin mediadores. Sólo Dios en su totalidad es el que penetra en el alma humana y la constituye (Eckhart, 1988). La condición de este camino hacia Dios es ver “todas las cosas y vernos a nosotros mismos como una pura nada (...). Lo que no tiene ser no existe y todas las criaturas no tienen ser porque dependen de la presencia de Dios” (p. 63). Su logro es el renacimiento del hombre en Dios, como sucede en la experiencia mística del santo. De ahí que Eckhart arguya el punto de vista apofático^[75]: es imposible afirmar algo positivo acerca de Dios, como pretendía la escolástica, ya que no puede establecerse analogía alguna entre los atributos de lo finito y lo infinito. Así pues, en un tono un tanto provocador, Eckhart niega la bondad de Dios confiándosela solamente al hombre, pues la esencia divina trasciende toda determinación de lo creado^[76] (Fischl, 1997). La mística de Eckhart adopta así el gusto casi constante por la forma lógica de las paradojas, que más tarde también encontraremos en Kierkegaard, privando al lector de cualquier sosiego ante el carácter contradictorio de las creencias:

75 “Apofático” y “Catafático” son dos términos acuñados por Aristóteles en su *Lógica* empleados como especificaciones del discurso enunciativo. Catafático indica la afirmación y apofático la negación. Más tarde, ambos términos serán empleados profusamente por la teología cristiana: aquellos que están a favor de construir un discurso positivo sobre lo que Dios es (Escoto, Areopagita, neoplatónicos medievales, etc.) y otros que plantean una teología negativa, como Eckhart, que sostiene la imposibilidad de establecer ningún tipo de analogía entre los atributos de lo finito y de lo infinito (Boni, 1992).

76 La dificultad de este planteamiento tendría que ver entonces con el estatuto ontológico que se le atribuye a Cristo, permaneciendo simultáneamente en el gozne entre la divinidad y lo humano.

“no puede verse más que por la ceguera, conocer por el no-conocimiento, comprender por la sinrazón” (Eckhart, 1998, p.106).

Dada la corruptibilidad de lo extenso, para lograr esa unión transformante con la divinidad, debe darse un proceso ascético de despojo y desarraigo (*Abgescheidenheit*) que supone la renuncia de todas las cosas –hasta la retirada del hombre del tiempo^[77]–, en donde la voluntad gobierne soberana sobre toda circunstancia que la constriña como la única obra interna y verdadera que aproxima a Dios. La experiencia fundamental de orden religioso que asegura así la salvación, consiste por tanto en la conciencia del nacimiento del *Logos* en el alma del creyente; en esta cumbre de la fe, que es más exactamente un profundizar en el “punto central del alma”, el hombre se convierte casi literalmente en Dios, separado de la esencia divina sólo porque éste es Dios “por gracia”, y Dios es Dios “por naturaleza” (Copleston, 1984b). Para Eckhart, por tanto, la vocación predestinada del hombre es ser en Dios, y no sólo vivir en el mundo como criatura de Dios.

1.2. Los discípulos de Eckhart: Tauler, Suso y Ruysbroeck.

Las enseñanzas de Eckhart fueron transmitidas por sus discípulos, si bien en versiones simplificadas con el doble objeto de hacerlas por una parte accesibles a la mayoría de los fieles, al tiempo que protegerlas de cualquier sospecha de herejía.

Johannes Tauler (1300-1361) propagó la obra de su maestro desde el punto de vista de la dirección espiritual (Maroto, 2000). En sus sermones, que sirvieron como uno de los pilares de la reforma luterana, se insiste en el hombre interior y en la idea de un “fondo del alma” como lugar propicio para el encuentro entre Dios el hombre en el cual se distingue, además de las tres potencias clásicas (memoria, entendimiento y voluntad), un doble principio operativo conocido comúnmente como “cima” (*gipfel*)

77 La verdadera naturaleza del hombre es el alma, que es eterna. Por tanto, el tiempo es, según Eckhart, el mayor obstáculo para acercarse a Dios. Y no sólo el tiempo, *sino también* “las cosas temporales, las afecciones temporales, incluso el aroma del tiempo” (véase el texto traducido por C. de B. Evans, (1924/1931), p. 237).

o *gemüth* (disposición), que hace referencia tanto a su aptitud para acoger lo divino, como a su capacidad para realizar el recorrido que le conducirá, a través de un itinerario ascético, hasta la mística unión con Dios.

De igual manera, Heinrich Suso (1290-1366) desarrolla el tema neoplatónico del retorno del hombre a Dios, mediado por Cristo: “Quien ha renunciado a sí mismo debe desasirse de las formas creadas, formarse conformarse a Cristo y transformarse en la divinidad” (Suso, 1982, p. 85). Será en su “Libro de la eterna sabiduría”, cuya fuente manifiesta es el Pseudo-Dionisio, donde resume las etapas de la vía mística para esa transformación (Maroto, 1990).

De gran relevancia para la formación de la espiritualidad intimista que se estaba desarrollando, fue la figura de Jan Van Ruysbroeck (1293-1381). Bajo el auspicio de la regla de san Agustín y el interés principal del tema de la dirección espiritual, este autor fundará una original comunidad eremítica de canónigos conocida como *Groenendael* (Valle Verde) (Van Engen, 1988). Más tarde, esta comunidad trazará relaciones con la Congregación de canónigos regulares de Windesheim, en donde, entre muchos otros, estará Gerard Groote, el iniciador de la *Devotio Moderna*, la cual veremos con detalle en el siguiente epígrafe.

La obra de Ruysbroeck madura así entre un clima de vida religiosa comunitaria y laica, el ascetismo monástico de inspiración dionisista y agustiniana y los temas del misticismo alemán. Como heredero de la tradición platónica asumida por el Aeropagita y los comentaristas medievales, Ruysbroeck admite el esquema clásico tripartito de las tres vías que indicaban la sujeción del hombre a un proceso activo y gradual de ascensión espiritual. Sin embargo, en la línea de Hugo de Balma, Ruysbroeck redescubre en su texto “El ornamento de las bodas espirituales” (aprox. 1375), estas tres vías como “tres vidas” del hombre, es decir, como dimensiones, facetas o modos en que se expresa su ser; y que pasan desde la vida activa (ejerciendo cotidianamente el amor hacia los demás y la renuncia a uno mismo), la vida afectiva (donde la propia voluntad se anula y nos entregamos a Dios, encontrando su presencia en el interior del

alma) y, por último, la vida contemplativa (condición excepcional reservada a pocos y a la que están vinculados los éxtasis que prefiguran la visión celestial) (Ruysbroeck, 1973). Este esquema de las tres vidas será clave en la *Devotio Moderna* que recibirá Ignacio de Loyola.

2. Las formas laicas de la vida religiosa.

De la misma inestabilidad cultural, política y social de finales del siglo XIII, además del misticismo alemán – en el cual hemos visto, principalmente en los discípulos de Eckhart, que adoptaba una orientación inconfundiblemente ascética del cristianismo-, también surgieron determinadas expresiones espirituales, nuevamente en el Norte de Europa, que sirvieron de contrapeso a las deficiencias de la Iglesia jerárquica y las convulsiones sociales. Como dijimos, la perfección religiosa ya no se buscaba únicamente en los monasterios. También los laicos, en número creciente, decidieron imitar la vida de los apóstoles y de los santos, pero sin abandonar el mundo. Aunque por el momento todos ellos se mantenían fieles a la Iglesia, no dudaron en sobreponer a ésta su propia experiencia de Dios, como demuestra el hecho de que se dispensaban del culto y aun de los sacramentos (Van Engen, 1988). Razón por la cual, estas nuevas formas de piedad eran juzgadas a menudo como heterodoxas y heréticas a los ojos de las autoridades eclesiásticas. Por otra parte, durante los siglos XIII y XIV las fronteras entre la ortodoxia y la heterodoxia no estaban claramente definidas, sin contar con que ciertos grupos de laicos exigían una pureza religiosa, que se situaba más allá de las posibilidades humanas. La Iglesia, que no podía tolerar los riesgos de semejante idealismo, reaccionó con vehemencia, perdiendo de este modo la ocasión de satisfacer los anhelos de una vida espiritual cristiana más auténtica y más profunda (Maroto, 2000). A tenor de su constitución y principios de vida, todavía hoy se discute entre los investigadores la significación y la importancia que este movimiento pietista bastante heterogéneo tuvo en las reformas, tanto la católica (Compañía de Jesús) como protestante (Lutero, Calvino) (véase Post, 1968; Hyma, 1924). En cualquier caso, lo

cierto es que la llama de esa piedad secular prendió en algunos grupos organizados que mantuvieron vivo el sentimiento religioso en una época tan tormentosa.

2.1. Begardas y beguinas.

Una de esas agrupaciones que más repercusión tuvo en las regiones del norte de Europa –principalmente los Países Bajos y Alemania- fueron las begardas y las beguinas^[78], un grupo de mujeres no ordenadas, generalmente de clase alta, que se organizaban en pequeñas comunidades entorno a unas casa de acogida y recogimiento conocidas como beguinatos (*begijnhof*), que repartían su tiempo entre una vida intensa de piedad, oración, trabajo y ayuda a los más necesitados (pobres, viudas ancianos) (Van Engen, 1988). Aunque menos numerosos, también existía una versión masculina con este carisma, conocidos como begardos (véase McDonnell, 1969).



Figura 3.9. Retrato de Margarita Porete, mística francesa que perteneció al movimiento de las beguinas y que escribió “El espejo de las almas simples”, por el que fue condenada a morir en la hoguera en 1310.

78 Según ciertos autores, este nombre parece derivar de “albigensienes”. No sería raro, teniendo en cuenta la similitud de su doctrina (Eliade, 1978/2005).



*Figura 3.10. Beguinato de Anderlecht, a las afueras de Bruselas.
Fotografía realizada en Agosto de 2012.*

2.2. Amigos de Dios.

En estos tiempos de crisis y desesperación se acentúa y extiende cada vez más el anhelo de una vida religiosa más auténtica, hasta el punto de que la búsqueda de la experiencia mística se hace obsesiva. Desde el S. XIV ciertos grupos de cristianos más o menos organizados de cualquier estado y condición de Baviera, Alsacia y Suiza, se reunieron autoproclamándose como “amigos de Dios”, siendo Johannes Tauler su fundador (Hyma, 1924). Estos, reunidos en torno a un maestro espiritual, intentaban vivir la experiencia mística de Dios con una conciencia de comunión de fe y caridad. De una u otra forma, todos los reformadores tuvieron contacto con estos grupos de cristianos piadosos.

2.3. Hermanos del libre espíritu.

Al mismo tiempo, toda una amalgama de disidentes que habían roto sus vínculos con la Iglesia por distintos motivos, se unieron por el ideal de seguir una

religión distinta a la establecida, de un misticismo radical y “libre”, cuyos cabecillas eran profetas, visionarios y predicadores ambulantes (Hyma, *Ibíd.*). Estos herejes prescindían de la mediación de la Iglesia, amparados en la idea de que “donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad” (2 Cor 3.17), razón por la cual, lógicamente, les valió la persecución y condena por la Inquisición.

2.4. Iluminados, recogidos y alumbrados.

En esta misma familia de heterodoxos, se encontraba otro conjunto de grupos de lo más heterogéneo; hecho que dificulta enormemente la discriminación entre unos y otros debido a las sutilezas de sus características^[79]. En cualquier caso, algunas comunidades entre iluminados, recogidos y alumbrados, las podemos encontrar en su mutuo desprecio de las obras, en la búsqueda de la unión inmediata con Dios sin intermediarios eclesiales y el subsiguiente carácter privado y práctico de su mística que reclamaban los movimientos reformadores, entre ellos el erasmismo que veremos a continuación. Las raíces religiosas y teológicas de estos grupos se han buscado en los salidíes moriscos, en los albigenses, en los fraticelos, wiclefitas, huisitas, en los conversos o en el franciscanismo observante, etc. (Bataillon, 2007).

3. Erasmo de Rotterdam como prototipo de la nueva espiritualidad.

Erasmo de Rotterdam (1466-1536) fue quizá el autor que mejor cristalizó y diseminó por Europa el sentido religioso del humanismo italiano que fue central tanto para la reforma luterana y luego para su contrarreforma protestante, así como para la reforma y contrarreforma católica.

79 Para una taxonomía razonada se puede consultar Melquiades Andrés (1973), el cual organiza el ambiente hispano espiritual de comienzos del XVI en diferentes grupos.

Por una parte, no inauguró, pero sí potenció una crítica a las instituciones jerárquicas de la Iglesia, principalmente del papado, aunque no sólo^[80], que ya preexistían desde el Cisma de Occidente, acuñando la famosa divisa de *Monachatus non est pietas* (Orella, 2001). El erasmismo también insistió en una intimista renovación de la fe. Una reforma desde dentro que partía de la transformación mental para irradiarse luego a la regeneración de la institución eclesiástica. Al igual que Erasmo potenció una interiorización de la fe, se proclama en consecuencia la necesidad de consolidar un Cristianismo interior. Toda la vida religiosa se reduce a una actitud interior y espiritual de profesión de las tres virtudes teologales e igualmente también se extiende a la negación de unas puras formas exteriores, consistentes en ritos, rutinas, ceremonias y devociones.

3.1. La antropología teológica del *Enchiridion*.

Todo el ideario erasmista sobre el cristianismo interior, se encuentra presente en su libro “Manual del caballero cristiano” (*Enchiridion Militiis Christiani*) (1503), más conocido comúnmente como el *Enchiridion*. En el *Enchiridion* se dan las claves que para su autor debe seguir el buen cristiano. No es, por tanto, un tratado de filosofía, ni muchísimo menos de teología. Su propósito es fijar los criterios prácticos de la ética cristiana (Bataillon, 2007). Podríamos resumir esos criterios en unas cuantas ideas:

Para empezar, la vida ascética del cristiano debe entenderse como una milicia, como un litigio constante con aquello que nos aparta de Dios (“contra malicia, milicia”). En esta guerra es necesario, por tanto conocer al enemigo, sus estrategias ofensivas y las armas con las que cuenta. Esta lucha empieza por tanto, contra el pecado original y contra la ignorancia teológica, para lo cual es necesaria la fe en la Escritura, la meditación y la oración mental para conocer sus puntos débiles (vicios, defectos, pecados, afecciones desordenadas), y el seguimiento del ejemplo de Cristo;

80 Se critica al clero, a los obispos, a las órdenes religiosas, al estado general de la Cristiandad, al papado y a todos aquellos que visiblemente se manifiestan como intocables por sus vicios, su inmoralidad y su codicia.

en segundo lugar contra la carne, por medio del servicio a Dios y no con el servicio al mundo y al demonio; luego con la imitación de Cristo, despreciando las cosas visibles en comparación de las eternas, juzgándolas no por los criterios mundanos, sino por los de Cristo. La vida del cristiano comporta igualmente la esperanza en un sistema de retribución diferido al que se accederá por el ejercicio de la virtud y el castigo del vicio. Con Erasmo, parece entonces admitirse como posible en el hombre una participación en su santificación: lo cual presupone algún tipo de libre arbitrio (este mismo dilema se encontraré en Ignacio de Loyola). Sin embargo, sigue sin estar claro si será necesaria la gracia para todo acto moralmente meritorio, y cómo se realiza la actuación conjunta de la gracia y del libre arbitrio. Sabiendo que estas normas expuestas son cometido de todo cristiano, no sólo del monje, ya que según la propia vocación se debe seguir a Cristo, acercándose a los hombres que ayudan a imitar a Cristo, leyendo las Escrituras y siendo miembro bien formado del cuerpo místico de Cristo; formando todos juntos una comunidad imaginaria de almas cercanas a Cristo construidas a través de largas cadenas imitativas (unos santos que imitan a otros, etc.) incluyéndose y formando una historia general de la salvación.

Como piedra angular de todo el proceso, Erasmo entiende que el viejo oráculo griego del “conócete a ti mismo” es verdaderamente la respuesta divina a nuestras inquietudes (1503/1999). El hombre aprende a conocerse reconociéndose en la imagen que los filósofos han trazado de él. Y por eso Erasmo eleva a su *miles christianus*, por encima de las necesidades urgentes de la acción, hasta la consideración de una naturaleza humana dividida, en la cual hay que poner orden. A este respecto, ¿qué papel desempeñan las emociones? ¿Hay que extirparlas, según quieren los estoicos, o bien, como la tradición agustina y franciscana, utilizarlas como “espuelas y incitamientos para la virtud” (*Ibid.*)? Aunque Erasmo no define claramente su posición, de sus palabras se saca en limpio dos cosas: “la una, que es necesario tener el hombre bien conocidas las pasiones e inclinaciones de su ánimo; la otra, que no hay ninguna de estas aficiones tan recia ni tan forzosa que no se pueda refrenar o traerse a que sea virtud” (p. 327).

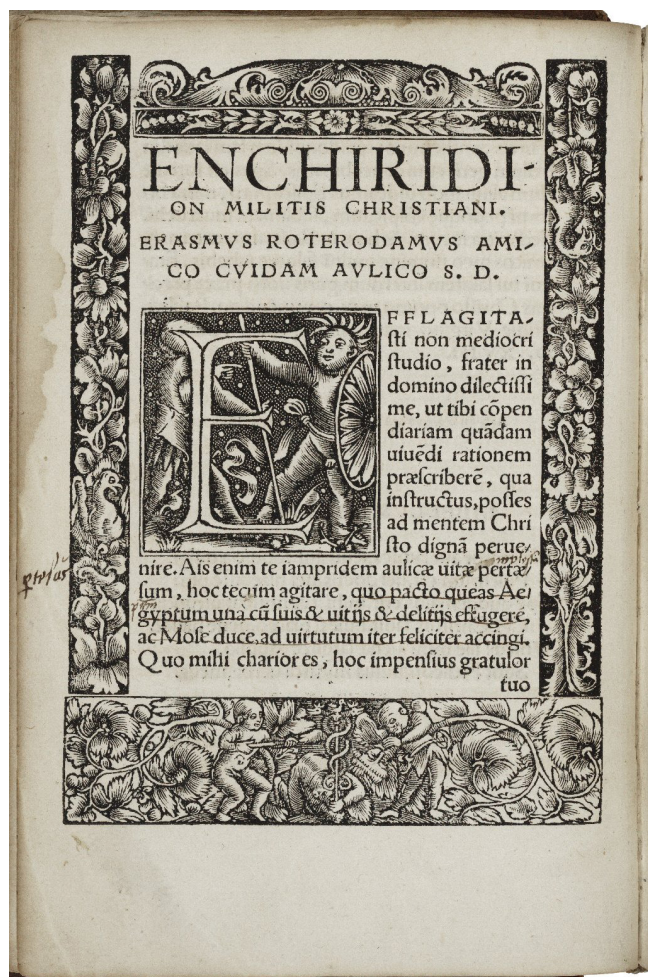


Figura 3.11. Edición de 1519 realizada en Basilea del “Manual del caballero cristiano” de Erasmo de Rotterdam. Cornell University Library, Nueva York.

3.2. Influencia del erasmismo en la literatura espiritual.

Sobre el gusto por la religiosidad interior, el auge del movimiento erasmiano no pudo hacer otra cosa que reforzar la tendencia a exaltar lo interior a expensas de lo exterior, y la oración mental a expensas de la vocal y ritual (Bataillon, 2007). Véase por ejemplo su “Modo de orar a Dios” (*Modus orandi Deum*) en donde se da cuenta de todos detalles que deben acompañar a este ejercicio espiritual: lo que se debe pedir en

las oraciones, cómo debe hacerse, las mejores horas para hacerlo, sobre las diferentes maneras de orar, sobre la oración mental por encima de la vocal, los lugares adecuados para rezar, etc.

La propuesta de Erasmo debemos vincularla directamente con la *Devotio Moderna*, con la que éste siempre tuvo contacto, como uno de los principales hálitos de espiritualidad interior en el renacimiento en donde cristalizará toda la línea agustiniana-franciscana que recibirá luego Ignacio de Loyola.

La *Devotio Moderna*: el renacimiento cristiano y el auge del subjetivismo espiritual.

¿Qué han querido estos tristes reformadores, sino tomar en consideración a Dios, reduciendo la química de la salvación entre Dios y el hombre a ese movimiento de fe, a esa transacción personal y clandestina en un estrecho gabinete (...)?

Paul Claudel
(*El zapato de raso*)

(...) con diligencia debes mirar que en cualquier lugar y en toda ocupación exterior estés libre dentro de ti y señor de ti mismo, y que todas las cosas estén debajo de ti no tú debajo de ellas, para que seas señor y director de tus obras, no siervo ni esclavo venal, sino más bien libre y verdadero israelita, que pasa a la suerte y libertad de los hijos de Dios.

Thomas de Kempis
(*La imitación de Cristo, Libro III, 38:1*)

Orígenes y expansión.

Aunque de menor hondura intelectual que la mística alemana, la *Devotio Moderna* simbolizó el espíritu renovador de la iglesia desde los tiempos del cisma de Occidente hasta su enlace con la Reforma y la Contrarreforma ya en el siglo XVI (Hyma, 1924)^[81]. Es por ello que muchos investigadores la han considerado como la expresión propia del cambio que sufrió el Cristianismo durante el Renacimiento. Y, sin embargo, no ha sido hasta fecha relativamente reciente cuando esta “devoción moderna” se ha empezado a estudiar como un fenómeno genuino e independiente del protestantismo, a raíz tanto del auge de los nacionalismos (en este caso, de Bélgica y Holanda principalmente), pero sobre todo, por su interés para los estudios ignacianos, dados su vinculación con aquella^[82] (García-Villoslada, 1956).

Precisamente, para acotar los márgenes de la *Devotio Moderna*, recurrimos a una de las voces más autorizadas en su estudio como es la del jesuita Ricardo García-Villoslada (1956):

“Entiendo por *Devotio Moderna* aquella corriente espiritual que en la segunda mitad del siglo XIV brotó en los Países Bajos por obra principalmente de Gerardo Groote (1340-1384) y de su discípulo Florencio Radewijns (1350-1400), corriente que se canalizó en la asociación de los “Hermanos de la vida común” (menos importancia tuvo la de las Hermanas) y en la congregación agustiniana de Canónigos Regulares de Windesheim, y en el siglo XV y principios del XVI fertilizó con los escritos de Gerardo Zerbolt de Zutphen (1367-1398), Gerlac Peters (1378-1411), Tomás de Kempis

81 Un espíritu de cambio, por cierto, cuyo testigo tomó posteriormente la espiritualidad jesuita entre otras.

82 Cuando los historiadores trataron de investigar la génesis de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, dieron con la figura del abad de Montserrat, y analizando su libro (el Ejercitatorio) –que pudo ser leído por Ignacio–, encontraron que no era más que una compilación, hecha con orden y talento, de diferentes autores ascéticos, pertenecientes en buena parte a la devoción moderna. Esto alentó el estudio de esos autores buscando en ellos un puente con los ejercicios ignacianos.

(1380-1471), Juan Mombaer (1460-1501) y otros, los jardines de los claustros y los anchos campos del pueblo cristiano” (p. 315).

Como señala la definición de García-Villoslada, el impulsor de esta nueva devoción fue Gerardo Groote (1340-1384), quien en 1374 funda en Deventer la congregación de “Hermanos de la vida en común”, muy similar a las asociaciones laicas de beguinas y begardas, y que suponía una gran novedad dentro de la Iglesia. Ya que el peligro de caer bajo la censura eclesiástica afectaba tanto a los contemplativos con formación teológica (los místicos alemanes) como a los entusiastas de todo género a la búsqueda de experiencias místicas (Amigos de Dios, Hermanos del libre espíritu, iluminados, recogidos, alumbrados), Groote comprendió perfectamente la inutilidad de asumir tales riesgos. Por ello, los Hermanos de la vida en común, lejos de interesarse por las altas especulaciones metafísicas, procuraron vivir un cristianismo sencillo – al igual que los franciscanos y los agustinos, con los que compartían ciertos rasgos doctrinales- que en nada se alejaba de la ortodoxia^[83] (Maroto, 2000). Al igual que las beguinas, sus miembros no eran monjes ni frailes mendicantes, y por lo tanto, no residían en congregaciones propiamente religiosas como las monásticas. Se tratarían de una especie de institutos seculares organizados entorno al trabajo manual en el campo, la prédica sencilla al pueblo, la dirección espiritual de sus miembros, la producción y copia de obras de piedad y principalmente, la lectura de textos edificantes y la práctica del examen de conciencia y la oración mental en privado. No aspiraban a ser, pues, una nueva orden religiosa; tan solo una reunión voluntaria de fieles que rechazaban la obligatoriedad de tomar los votos, reivindicando por contra el derecho a asociarse libremente y persistir en su elección voluntaria de un estilo de vida cristiana (Post, 1968). Eran por tanto “devotos” sin llegar a ser “religiosos” en el sentido de profesionales de la religión.

83 Como movimiento originalmente católico, la nueva devoción se declaraba obediente a sus prelados y a la Iglesia de Roma. Esto fue crucial para diferenciarlos de los otros movimientos caracterizados como heréticos en la época. Así tuvieron aprobación del obispo de Utrech para usar sus iglesias parroquiales y estaban libres de sospecha de herejía para practicar las virtudes cristianas.

Nadie mejor que Thomas de Kempis, testigo ocular y miembro del grupo, para ofrecernos una descripción -llena del encanto carismático de los orígenes de todas las grandes instituciones espirituales- de la vida interior y actividades que realizaban esos devotos:

“No me acuerdo haber visto antes hombres tales, tan devotos y fervientes en la caridad de Dios y del prójimo. Viviendo entre los seglares, no seguían en nada la vida secular y parecía que no se preocupaban para nada de los negocios temporales. Pues, permaneciendo en la quietud de las casas, se dedicaban con toda diligencia a copiar códices, ocupados frecuentemente en lecturas espirituales y devotas meditaciones, y durante el trabajo se consolaban con oraciones jaculatorias. Por la mañana iban a la iglesia para rezar las horas matutinas, y celebrar la misa, ofreciendo a Dios las primicias de su boca y los suspiros de su corazón, postrados en tierra, levantaban al cielo sus manos puras y el entendimiento, buscando ser reconciliados con oraciones y lamentos y con la ofrenda salvadora. (...) Tenían todos un solo corazón y una sola alma en Dios, poniendo en común lo que pertenecía a cada uno. Y vistiendo y comiendo con sencillez, no pensaban en el día de mañana.” (Kempis, *Vitae discipulorum Domini Florentii*, cap 1. Opera omnia, III. Citado en Maroto, 2000, p. 317).

Dado el uso extensivo que desde el principio los nuevos devotos hicieron de la lengua vernácula en sus textos y en las lecturas de la Biblia^[84] y el carácter sencillo y accesible de su vida cristiana, a finales del siglo XIV y durante el XV, el movimiento de los Hermanos de la vida común atrajo a una cantidad enorme de laicos, que obligó a que desde la primitiva congregación de Deventer, las casas se extendieran a Utrecht y la ribera del río Ijssel al este de los Países Bajos (Diepenveen, Windesheim, Zwolle) y después a Alemania -en la vecina diócesis de Münster y Colonia- y Bélgica (Brujas, Lovaina, Gante).

84 La Iglesia no aceptó el uso generalizado de la lengua vernácula hasta después del concilio tridentino. Mientras que el latín era la única lengua aprobada para la doctrina, la ley y la liturgia, la vernácula se permitió exclusivamente para los propósitos edificantes privados (Hyma, 1924).

Pero fue Florencio Radewijns (1350-1400), alumno de Groote, quien consolidó en 1386 la obra de éste fundando en Windesheim, cerca de Zwolle, una comunidad alentada por los mismos principios que la de su maestro, la “Congregación de canónigos regulares de San Agustín”, si bien orientada a vivir una vida en común con tonalidad más monástica que la de los Hermanos de la vida común, como otras congregaciones de canónigos regulares (Kempis y Mombaer, de los que hablaremos después, pertenecieron a esta congregación) (Van Engen, 1988).

La unión espiritual de las dos instituciones –los Hermanos y los canónigos de san Agustín- quedó así asegurada al tener los mismos fundadores, la identidad de ideales y la cercanía geográfica entre Deventer, cerca de Bruselas, y Windeseheim. En 1395 ambas instituciones consiguieron la aprobación oficial, lo cual favoreció su expansión por los Países Bajos hasta absorber en 1413 el monasterio de Groenendael donde vivió Ruysbroeck, y que sería el puente entre las prácticas de introspección y análisis del alma de la mística alemana y de estos nuevos fieles que se hicieron llamar devotos modernos, y por extensión al movimiento, constituyeron la devoción moderna.

Qué se entiende por Devotio Moderna.

Pero, ¿a qué hace referencia exactamente la expresión “*Devotio Moderna*”? Si descomponemos las dos palabras que forman la acepción, nos encontramos con que el sustantivo *devotio* o devoción, equivale aquí a piedad, a una religiosidad de tono afectivo, personal, íntimo, más ascética que mística (Covarrubias, 1611/2006). Con respecto al adjetivo calificativo “moderna”, éste expresa un rechazo de ciertas teorías y prácticas religiosas difundidas hasta ese momento y un abrazo, a su vez, a los cambios iniciados en el Humanismo y el Renacimiento. Así pues, la devoción se calificaba como moderna en tanto que para esos fieles era actual y respondía a las necesidades de su tiempo; pero no tanto por oponerse o superar la mentalidad medieval, en donde

muchos aspectos de su propia cosmovisión se incardinaban dentro del catolicismo de la Baja Edad Media (García-Villoslada, 1956).

Su novedad, por tanto, no la constituyen sus ideas, sino la forma, el método que propusieron para el empleo de esas doctrinas con el fin de propiciar, como un objetivo común al que todos aspiraban por entonces, un camino de reforma de la Iglesia tratando de resolver los desórdenes y vicios de las estructuras institucionales, al tiempo que planteando las formas devocionales más adecuadas en la búsqueda de la perfección cristiana. A pesar de sus comunidades, la relación entre la *Devotio Moderna* y las reformas posteriores, sin embargo, fue raramente directa y lineal. Convendría más plantear la cuestión de que ambos movimientos trataron de solventar problemas generales que ya desde el siglo XIV en adelante acuciaban la estabilidad de la Iglesia, y en donde cada uno de ellos, y otros también, ofrecieron diversas respuestas (Hyma, 1924). Si bien, como dijimos, podrían existir puntos de contacto entre la *Devotio Moderna* y el luteranismo y la Reforma, estos fueron incidentales y anecdóticos, por lo que el enfoque de los primeros ha de considerarse como distintivo y propio. La idea de que fueron precursores del protestantismo debemos tomarla por tanto como una licencia de los historiadores en aras de encontrar los puentes de conexión entre unos fenómenos socio-culturales y otros.

Características generales y síntesis doctrinal.

Aunque la *Devotio Moderna* fue un movimiento muy heterogéneo de renovación espiritual, con los años los historiadores han llegado a un amplio consenso sobre varios de los rasgos más característicos de su espiritualidad (Hyma, 1924; Post, 1968; García-Villoslada, 1956). Destacaremos solo aquellos que resultan centrales para nuestro argumento:

1. Tendencia antiespeculativa.

Ciertamente, en el día del Juicio no nos preguntarán qué leímos, sino qué hicimos; ni cuán bien hablamos, sino cuán religiosamente vivimos.

Thomas de Kempis
(*La imitación de Cristo. Libro I, 3:4*)

Como otras tantas corrientes que ya hemos visto, la *Devotio Moderna* nació bajo un signo de oposición y crítica tanto hacia las conjeturas metafísicas de la escolástica, como a la espiritualidad altamente especulativa de los grandes místicos como Eckhart. La sensibilidad de los nuevos devotos, es por tanto próxima a la “vía moderna” de Ockham y el nominalismo al subrayar la primacía de la voluntad y los afectos en asuntos de fe. A pesar del rechazo del vuelo metafísico de la mística alemana, la influencia de ésta sobre la *Devotio Moderna* será patente sin embargo en su orientación decididamente psicológica de la experiencia religiosa, y consecuentemente, en el cultivo de la introspección y la interioridad, el “hondón” del alma^[85] (García-Villoslada, 1956).

En cualquier caso, la renuncia a las sutilezas y disputas del tomismo, les condujo a guardar una actitud decididamente negativa no sólo de la curiosidad intelectual, sino también de desprecio por la ciencia. Mombaer manifiesta abiertamente esta actitud cuando sostiene: “no queremos enseñar doctrinas sublimes ni explicar lo que toca a la contemplación, sino tratar solamente de la meditación afectiva vulgar, por la cual se llega al alcázar de la teología mística más fácilmente que diciendo cosas sublimes y elevadas” (Rosetum, tit. XX, alph 45, Proloquium. Citado en García-Villoslada, 1956, p. 323).

Precisamente, este anti-intelectualismo de los nuevos devotos dificultó que su planteamiento conectara, más allá del pueblo llano, con amplios sectores del

85 No olvidemos que Groote trató y conoció a Ruysbroeck en Groenendael.

humanismo renacentista y su anhelo de una *pietas leterata*, de una síntesis armónica entre religiosidad y sabiduría, entre virtud y conocimiento, como fue el caso de Erasmo^[86].

Lo que los devotos buscaban en los libros, no era, por tanto, amplitud de conocimientos, sino contenido práctico como pábulo para sus meditaciones afectivas que fomentara su *Christiana simplicitas* antes que la *speculatio philosophica* (Van Engen, 1988). Aprender no era para ellos nunca un fin en sí mismo ni el requisito previo a una carrera, sino más bien y simplemente un medio para un fin: el aumento cada vez mayor de la santidad personal.

Es por ello, que los libros de la *Devotio Moderna* no pretenden ser originales en su doctrina. Por ello muchas de sus obras son “rapiarios” o “colectarios”, al estilo de los “florilegios” medievales^[87], es decir, colecciones de textos o pasajes de autores agrupados más o menos sistemáticamente de la tradición que más resultaban más convenientes para fomentar su piedad afectiva. Su gran fuente son las Escrituras, pero sin demasiada teología y espiritualidad estrictamente bíblica, sino como sentencias y frases que o bien confortan, o dan pie a sus disertaciones: del cristianismo de Oriente usan en versiones latinas, pues apenas saben griego, de san Juan Clímaco, Casiano, y el Pseudodionisio por algunas de sus fórmulas que como vimos eran patrones universales en Occidente. De los Padres latinos citan bastante a san Agustín; y de los medievales a san Bernardo, Buenaventura, Enrique Suso, y Ruysbroeck (Maroto, 2000).

86 Erasmo consagró su vida a la realización de esa síntesis: hermanar la piedad con la doctrina. La razón de su salida del movimiento de la devoción moderna fue precisamente la necesidad de aportar a ésta una filosofía y un intelectualismo de la que carecía.

87 Aquí también, la *Devotio Moderna* recogió la herencia de una larga tradición monástica, de “los florilegios” medievales. Literalmente, recolección de flores, un florilegio era un compendio de fragmentos seleccionados de las obras literarias, teniendo el mismo significado etimológico que la palabra “antología”. En la Edad Media los florilegios eran colecciones sistemáticas de extractos tomados principalmente de los escritos de los primeros autores cristianos y también de filósofos paganos como Aristóteles y, algunas veces, otros escritos clásicos. Un buen ejemplo es *Manipulus Florum* que se completó a principios del siglo XIV. El objetivo era tomar pasajes que ilustraran ciertos tópicos, doctrinas o temas. Después del período medieval, el término se extendió para aplicarse a cualquier miscelánea o compilación de carácter literario o científico.

2. Forma cristocéntrica de la piedad.

*El cristianismo tiene una doctrina, pero no es una doctrina; tiene una moral,
pero no es una moral; tiene un culto, pero no es un culto.
La esencia del cristianismo es una persona y no hay doctrina ni moral ni culto
que sean realmente cristianos si no se pueden vincular al Hijo encarnado.*

Romano Guardini
(*La esencia del cristianismo*)

Frente a la posición teocéntrica del misticismo alemán y su especulación, la *Devotio Moderna* se vincula al camino espiritual abierto en el siglo XII por los devotos de la humanidad de Cristo, luego confirmado por los seguidores de san Bernardo y en el siglo siguiente por los franciscanos. El eje central de sus meditaciones es por tanto, el aspecto ético y práctico de Jesús. Cristo es el compendio de todas las virtudes, y conforme a su vida y costumbres se han de modelar las nuestras imitándole^[88] (García-Villoslada, 1956). Pero su énfasis no cayó en la imitación, en un sentido estricto, como en las obras de misericordia, ni en “unión mística”, como en la enseñanza de muchos autores medievales tardíos, sino más bien en una identificación individual y afectiva con momentos particulares en la vida Cristo, especialmente, como ya vimos, con su Pasión.

88 Pensemos que el libro más destacado de la *Devotio Moderna*, y que luego comentaremos, se titula La imitación de Cristo.

3. Moralidad y ascetismo.

*Aprende a menospreciar las cosas exteriores y darte a las interiores,
y verás que se viene a ti el reino de Dios.*

Thomas de Kempis
(*La imitación de Cristo. Libro II, 1:1*)

Si no te hicieres fuerza, no vencerás el vicio.

Thomas de Kempis
(*La imitación de Cristo. Libro I, 22:4*)

De su carácter antiespeculativo y su marcada tendencia práctica en el seguimiento de Cristo, la espiritualidad de la *Devotio Moderna* puede considerarse eminentemente moralista. En esto coinciden con Erasmo en que el Cristianismo debe ser ante todo una escuela de virtud. Así pues, de este moralismo se deriva en consecuencia la alta estima que guardan por la ascética como desarrollo de la virtud y sus medios de reforma para extirpar los vicios y ordenar su conducta a través del ejercicio de la voluntad con el fin de obtener la salvación^[89]. Es por ello que sus textos inciden más en la responsabilidad personal que en las inspiraciones divinas, más en la meditación que en la contemplación. Así pues, el “progreso en las virtudes” (*in doegeden voert gane*) puede considerarse el leitmotiv de todo el movimiento por su insistencia en el mismo, al que se refieren con diferentes verbos como “avanzar”, “mejorar”, etc. (Hyma, 1924)

Teniendo en consideración esto, no es casual que el estilo y la forma literaria que adoptan sus escritos adquiera el tono y contundencia de las sentencias, máximas y aforismos de los filósofos morales clásicos, especialmente de los estoicos, a los que

89 Nos preguntamos si no será precisamente el luteranismo el que elimine esta doctrina de la voluntad.

citan con frecuencia (Groote y sus discípulos suelen citar a Epicteto y Marco Aurelio. Kempis, menciona en *La imitación de Cristo* varias veces a Séneca).

Así pues, los tópicos más frecuentes de su ascética son la guerra y la paz, la lucha y vencimiento de sí mismo, el desprecio de la vanidad del mundo, la mortificación de todos los afectos desordenados, el desapego de todo lo externo; todos ellos expresados en una lenguaje con fuertes tintes bélicos que nos sugieren connotaciones vinculadas a unos soldados en campaña que son espoleados a combatir^[90]. En esa concepción castrense de la vida parecen complacerse la mayor parte de los autores ascéticos de la *Devotio Moderna* (Post, 1968).

4. Metodización exhaustiva de la vida espiritual.

Has de ser probado aún en la tierra y ejercitado en muchas cosas (...) “Esfuérzate, pues, y sé valeroso” (Jos 1,6), así en hacer como en padecer cosas repugnantes a la naturaleza. Conviene que te vistas de hombre nuevo y te vuelvas otro hombre.

Thomas de Kempis
(*La imitación de Cristo. Libro III, 49:4*)

¿Quién tiene mayor combate que el que se esfuerza a vencerse a sí mismo?

Thomas de Kempis
(*La imitación de Cristo. Libro I, 3:2*)

90 Como vimos, Erasmo hace referencia a esta idea en el *Enchiridion* cuando dice aquello de “militia contra vitia”; o ya en versión posterior de Gracián, “contra malicia, milicia”.

Pero, ¿cuáles eran las “armas” con las que contaban estos devotos soldados? La respuesta la encontramos en los ejercicios espirituales que venimos biografiando desde el comienzo. Que la ordenación metódica de la propia vida era una práctica usada entre los Hermanos de la vida común y Canónigos de Windesheim, lo sabemos por los apuntes o notas espirituales que nos han dejado. Como señala García-Villoslada, quizás sea la persistente tendencia al orden, al método, a la regla, al esquema lógico con estos ejercicios para ejercitar las virtudes y controlar los vicios, el rasgo más característico del movimiento en su conjunto (Maroto, 2000). Pero su forma de entender el ejercicio (*oefening*) supone para ellos una forma entera de vida no restringida a un ámbito concreto de actividades. Más específicamente hablan de “preparación espiritual” a la que ellos están regularmente sometidos en terrenos tan diversos como cuando leen las Escrituras o un libro devocional, cuando obedecen a su director espiritual, cuando ayunan para contrarrestar pensamientos inicuos, cuando aceptan un castigo, y así sucesivamente a través de una larga lista de actividades; todo eso contaba como ejercicio espiritual, como entrenamiento y formación de su propio yo. Hay en esta ascética y su metodización, como resulta evidente, una preeminencia del *ethos* sobre el *logos*. Dado que los nuevos devotos eran más dados a la meditación y al recogimiento privado, la necesidad de sistematizar su vida y sus ejercicios de piedad resultó ser fundamental. Es por ello que siguiendo a autores como Guigo II con su *Lectio divina* o al Pseudo-Dionisio y otros autores que ya hemos visto, con la *Devotio Moderna* se llegó a la reglamentación de todos los ejercicios espirituales cristianizados, especialmente, la llamada oración mental (equivalente a la meditación) y el examen de conciencia conforme a un método minucioso (García-Villoslada, 1956). Así pues, autores como Gansfort y principalmente Mombaer, del que luego hablaremos, llevan al límite esa reglamentación indicando la materia que ha de meditarse cada día de la semana, el tipo de ejercicios que se han de realizar con las tres potencias del alma, el método que se ha de seguir en la misma oración, los actos psicológicos que se han de efectuar y por qué orden, amén de prescribir la hora, el lugar, la alimentación, el clima afectivo adecuado, la postura corporal que convenía guardar, etc. La vida cotidiana de estos devotos, con su meticuloso esmero en los detalles, se asemeja a ese nuevo gusto de la pintura

holandesa por los cuadros reducidos pero de gran fidelidad y realismo. Todo ello, con el fin de reformar las capacidades humanas –transformación del entendimiento, la memoria y la voluntad- desordenadas por naturaleza debido al pecado original.

Para que el lector se forme una idea de la complejidad del método de oración prescrito por Mombaer en su “Rosario”, transcribiré de manera simplificada, y sin explicaciones, su Escala de la meditación (*Scala meditatoria*) que comprende: a) un primer grado con la propuesta del tema y una oración introductoria (*modus recolligendi*); b) un grado preparatorio (*gradus praeparatorii*) (para desarraigar y repeler los malos pensamientos y pensar en lo beneficioso, adecuado y conveniente antes de entrar en la oración); c) un grado procesatorio de la mente (*gradus processorii et mentis*) (ejercicio de la memoria) (comprende operaciones como la conmemoración, la consideración, la atención, la explicación, el tratamiento); d) un grado procesatorio del juicio (*gradus processorii et iudicii*) (ejercicio del entendimiento) (comprende juicio, causalidad y rumia); e) un grado procesatorio del afecto (*gradus processorii et affectus*) (ejercicio de la voluntad) (comprende degustación, lamentaciones, deseos alternativos, asentimiento de la verdad confirmada en la oración, apertura (a lo sagrado), confianza); f) y finalmente un grado conclusivo (*gradus terminatorii*) (comprende acción de gracias, encomienda, holocausto^[91]) (Mombaer, 1410). De igual manera las normas que da Mombaer para el examen de conciencia no son menos imbricadas, llenas de divisiones, subdivisiones, aclaraciones, corolarios, etc.

Aunque la noción de ejercicio espiritual no era original de los autores de la *Devotio Moderna*, con ellos se le dio un énfasis que rara vez se había dado antes desde los tiempos del Estoicismo y la Patrística. Aunque no inventaron el método de la oración mental, ni la ordenación distribuida de los ejercicios, podemos decir que en ellos culminó su proceso de reglamentación (García-Villoslada, 1956). Tal es así, que todavía hoy los estudiosos discuten cómo su tendencia al orden marcó e influyó en

91 Acto de abnegación total que se lleva a cabo por amor.

el origen de la meditación sistemática de los jesuitas –objeto de esta tesis- y que otros harían común en la era moderna temprana (Hyma, 1924).

5. Carácter afectivo.

Date a la compunción del corazón, y te hallarás devoto.

Thomas de Kempis
(*La imitación de Cristo. Libro I, 21:1*)

*Tú nos das a comer un pan de llanto
y a beber mares de lágrimas.*

(*Libro de los Salmos, 79:6*)

Como sugerimos, la postura cristiana –especialmente la agustina y la franciscana- se apartaba de la ataraxia estoica, en que la erradicación de la afectividad era en ellos insensibilidad, optando más bien por la idea de dominio de los afectos desordenados por medio de los ejercicios espirituales. Esta sigue siendo la posición dominante de los nuevos devotos. Así mismo, la afectividad representó para estos no sólo un elemento más de la ordenación de la virtud. El hecho de que rechazaran la vertiente intelectualista de la fe, les llevó a refugiarse en los afectos (*begheerlichheid*) como principal fuente de conversión y acercamiento a Cristo (Van Engen, 1988). Es por ello que suelen emplear el lenguaje del cantar de los cantares con expresiones típicas en sus textos como verse inflamado, ardiente (*vuurig*), encendido de amor por Dios. Mientras hablaban también a menudo del “alma” o “espíritu”, la palabra más común era el “corazón” (*hert*) como el núcleo dado por Dios a cada persona como lugar de transformación para la humildad, la caridad, etc. lo que necesitaba para ser moldeado

en una nueva devoción. Por tanto, el punto era cultivar los tipos adecuados de afectos e impulsos, deseo de Dios y deleite en el bien. La pureza del corazón (*reinigheid des hertes*) se convirtió en el objetivo último de esta interioridad, resolución y progreso moral (Post, 1968). Un corazón purgado de los afectos carnales y malos deseos, pero lleno de afectos piadosos era el objetivo de su modo de vida. La compunción se identificó así con la devoción. Es por ello que los textos que recomiendan y eligen para sus rapiarios son preferentemente de tipo afectivo, descollando san Agustín, Casiano, san Gregorio, san Bernardo, los Victorinos, David de Augsburgo, los dos Cartujanos Ludolfo y Dionisio, san Buenaventura, Ubertino da Casale, Gerson, etc. Sentir, experimentar en sí mismo, de un modo directo e inmediato, las cosas espirituales, lo mismo el dolor que el amor, penetrarse íntimamente, cordialmente, del afecto de la compunción, viene a ser más o menos, como aquel sentir la humildad, o sentirse humilde. Hasta el mismísimo vocablo con que los discípulos de Groote se designaban a sí mismos, *Devoti*, está indicando su naturaleza más afectiva que especulativa. La devoción, para ellos, es esencialmente fervor, oración inflamada, deseo de Dios. A este respecto Mombaer dice: “La devoción es un afecto piadoso y humilde en Dios” (Citado en García-Villoslada, 1956, p. 334).

6. Interioridad y subjetivismo.

*El humilde conocimiento de ti mismo es más cierto camino para Dios
que escudriñar la profundidad de la ciencia.*

Thomas de Kempis
(*La imitación de Cristo. Libro I, 3:3*)

Finalmente la tendencia a la interioridad y el subjetivismo podríamos entenderla a la vez como causa y efecto de todo lo anterior. Todos los rasgos que hemos visto conducían a un fuerte individualismo que se avino muy bien con la cultura renacentista que inmediatamente siguió sus pasos. Como dijimos, el devoto se

identifica en estos autores con el compungido; y la compunción supone una actitud de recogimiento y dolor interno. Así pues, hombre interior y hombre devoto eran una misma cosa; de hecho, los autores de la *Devotio moderna* suelen usar ambos términos como sinónimos^[92]. Cuando todo es tumulto y confusión en el exterior, el devoto se entrega en evitar el cisma interior. Esta tendencia a la conversión del ánimo a las cosas interiores y espirituales, subrayada ya por la mística alemana, hace que estos autores se consideren más moralistas que espiritualistas, más psicólogos que teólogos, más analíticos de interioridades que constructores de un mundo real (Maroto, 2000). Para ellos el reino de Dios se encuentra próximo, en el interior del alma (*intra vos est*) y no tanto en la externalidad social de la Iglesia^[93], razón por la cual adoptaron un profundo desinterés por la vida apostólica y misionera.

Afectividad, subjetivismo y ejercicios metódicos en los principales escritores de la Devotio Moderna.

1. Thomas de Kempis (1380-1471) y la Imitación de Cristo.

El autor que mejor sintetiza y expresa los rasgos que hemos visto de la *Devotio Moderna* es, sin duda, Thomas de Kempis. Thomas Hemerken de Kempis (1380-1471) fue sacerdote canónigo regular de Windesheim, estudiante en Deventer junto a Florencio Radewijns, y maestro de novicios en el convento de Agnietenberg (Zwolle), donde pasó toda su vida dedicado a copiar códices, redactar sus propias obras, y escribir la crónica del convento y de algunos discípulos de Radewijns (Maroto, 2000).

92 Algunos ejemplos de Kempis: “Con estas observaciones, se convierte el hombre contrito, interno y devoto”; “El Hombre devoto e interno ama en secreto, con el fin de darse a sí mismo más libremente a Dios”; “El hombre devoto e interno se convierte por el ejercicio cotidiano y el propósito diligente”. Para las referencias completas, ver García-Villoslada 1956, notas 76-79.

93 Es muy común su idea de la fuga del mundo que reaparece en todos los libros y en casi todas las páginas de la Imitación (ver por ejemplo, Kempis, 1418/1944. Libro I cap. 20).

Kempis ha pasado a la historia del cristianismo por una obra que se le atribuye^[94]: el *Contemptus mundi*, o conocido más frecuentemente como la “Imitación de Cristo” (*De imitatione Christi*). La imitación representa una admirable síntesis de la sustancia real y formal de la *Devotio Moderna*. Si quisiéramos conocer la esencia de este movimiento espiritual, bastaría con leer este pequeño tratado en donde sus rasgos se presentan allí en toda su pureza. Además, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que se trata del libro devocional que más influencia ha tenido en la historia del cristianismo occidental, siendo considerado por muchos como el “quinto evangelio” (Hyma, 1924). Como muestra, baste pensar que, aunque fue escrito a tan solo una generación de la aparición de la imprenta, ya en 1500 contaba con 50 ediciones en varios idiomas^[95].

El libro guarda el estilo característico del movimiento, siendo una auténtica colección de sentencias y aforismos breves que recopila temas y textos de autores antiguos y modernos para alimentar la vida ascética y moral y así conseguir la paz interior. Entre esos temas, predomina el desprecio o relativización del mundo y lo temporal (*contemptus mundi*), los honores y los años de vida, una apología de la soledad y el silencio; y sobre todo, aconseja escoger a Cristo como guía y maestro a quien el lector debe imitar en sus virtudes para conseguir la perfección en cualquier estado de vida (Kempis, 1418/1944).

El primero de los cuatro libros en los que se compone la obra, trata de las advertencias útiles para la vida espiritual, invitando a vivir el hombre interior, auténtico, existencial. Para conseguirlo, plantea Kempis, hay que renunciar a las distracciones y

94 El libro se distribuyó desde el comienzo como anónimo. Con el tiempo, las especulaciones llegaron a atribuir el texto a no menos de 40 autores, entre los que figurarían san Agustín o Bernardo de Claraval. Al que con mayor fuerza se arrogó, fue a Jean Gerson (1429), el célebre canciller de la Sorbona de París. En España esta hipótesis tuvo éxito, por lo que solían referirse al libro como “el gersoncito” (el propio Ignacio de Loyola lo llamará así). La investigación actual, sin embargo, está en condiciones de rechazar su paternidad, apuntando, por diversas razones (cronológicas, estilísticas, doctrinales, geográficas, etc.), a la autoría de Kempis. Para una revisión de esta cuestión, ver xxx.

95 Además, de esta fecha existen unas 750 copias hechas a mano.

vanidades del mundo. El segundo libro incide en esa exhortación a la vida interior: una vez preparado y liberado, el hombre puede profundizar en su encuentro vivo con Cristo, expresado en una paulatina identificación con éste. Destaca especialmente el tercer libro, el más extenso de los cuatro (mientras que los otros tienen de media 19 capítulos, éste cuenta con 59) dedicado a la “consolación interior”, que incide con más ahínco y vehemencia afectiva en los temas tratados anteriormente en la forma de un diálogo entre el alma y Cristo ^[96]

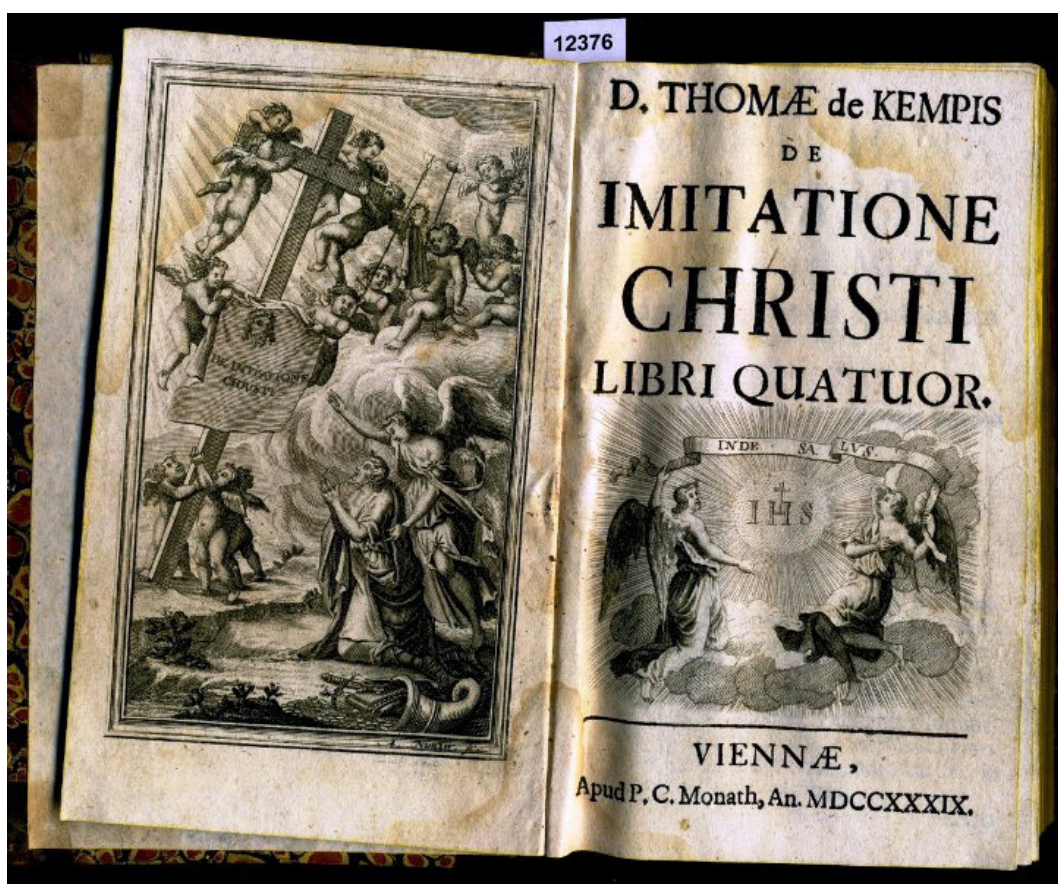


Figura 3.12. Edición de 1739 realizada en Viena de “La Imitación de Cristo” de Thomas de Kempis. British Library - St. Pancras Reading Rooms, Londres.

96 Respecto al cuarto y último libro, no tiene conexión temática con los anteriores, tratando el tema del sentido y la función de la eucaristía.

Resulta curioso que un libro que no era original, ni temática ni doctrinalmente en ningún campo de la teología, ni de la moral, ni de la espiritualidad, gozara de un éxito tan arrollador que alcanza hasta nuestros días, contando con miles de ediciones desde su aparición en el siglo XV. Sobre su significado específicamente en el siglo XVI, baste la voz autorizada de uno de los mejores investigadores de esta época como es Marcel Bataillon (2007):

“La obra maestra del género, cuya lección de interioridad resulta más accesible a todos, es la Imitación de Cristo, quizás el libro más popular en toda la Europa de la época. Esta obra, atribuida comúnmente a Gersón, se conoce en España con el título de *Contemptus mundi* (...). Los súbditos de Isabel, en la época en que triunfa en el norte de Europa la *Devotio Moderna* de Windesheim, escuchan con enorme avidez las lecciones de este manual de desprendimiento. Su espiritualidad, hija del claustro, conduce al claustro; pero también puede inducir a los seglares a cerrar el oído a los ruidos del mundo para dialogar con Dios” (p. 48).

2. Jean Mombaer (1460-1501) y el *Rosetum exercitorium*.

El otro gran autor de la *Devotio Moderna* fue Jean Mombaer (1460-1501). Mombaer o Mauburnus en su versión latina, nació en Bruselas y más tarde, al igual que Kempis, se convirtió en canónigo agustino en el monasterio de San-Agnietenberg, cerca la ciudad holandesa de Zwolle, que formaba parte del Capítulo de Windesheim. Al final de su vida, Mombaer se convirtió en abad en el monasterio de Livry, cerca de París, el cual se había reformado de acuerdo con preceptos de la *Devotio Moderna* (Maroto, 2000). Mombaer es el autor del “Rosario de ejercicios espirituales y meditaciones religiosas” (*Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*), considerado el más extenso e influyente tratado sobre la meditación en los círculos de la devoción moderna que actuó como eslabón entre la espiritualidad medieval del siglo XV y la moderna del XVI (Compañía de Jesús). Aunque muchos reformadores en Francia (Standonck y Hacqueville) lo consideraron un texto fundamental, el Rosario

de Mombaer dista mucho de ser una obra maestra literaria, careciendo de la frescura y el fervor de la Imitación de Kempis.

En esencia, el Rosario representaba una cristalización global de la tradición medieval de los ejercicios espirituales llevando hasta su extremo la metodización de la oración, la meditación y todos los ejercicios ascéticos de la vida religiosa. A petición de sus hermanos, Mombaer ideó una colección de esquemas de meditación dispuestos sistemáticamente sobre la base de su rapiario personal. Para su composición, Mombaer tomó además en consideración dos textos clave de la *Devotio*: el “Tratado de ejercicios espirituales” de Radewijns, y las “Ascensiones espirituales” de Gerardo Zerbolt de Zutphen, texto este último que nos remite de nuevo al esquema de las tres vías en el progreso espiritual que ya tratamos extensamente.

Precedido por una versión abreviada publicada en 1491, este extenso trabajo se imprimió cinco veces entre 1494 y 1620 en importantes centros espirituales de toda Europa, como Basilea, Milán, y Douai; su edición más conocida fue la publicada en París en 1510. Esta última edición fue bien recibida por los partidarios de la Reforma: Lutero se refiere al Rosario en varias de sus publicaciones. Desde el siglo XVII en adelante, sin embargo, la importancia del *Rosetum* declinó a consecuencia de la aparición de un nuevo método para la meditación, más sencillo y directo, que rápidamente se hizo muy popular, como eran los Ejercicio Espirituales de Ignacio de Loyola (1491-1556).

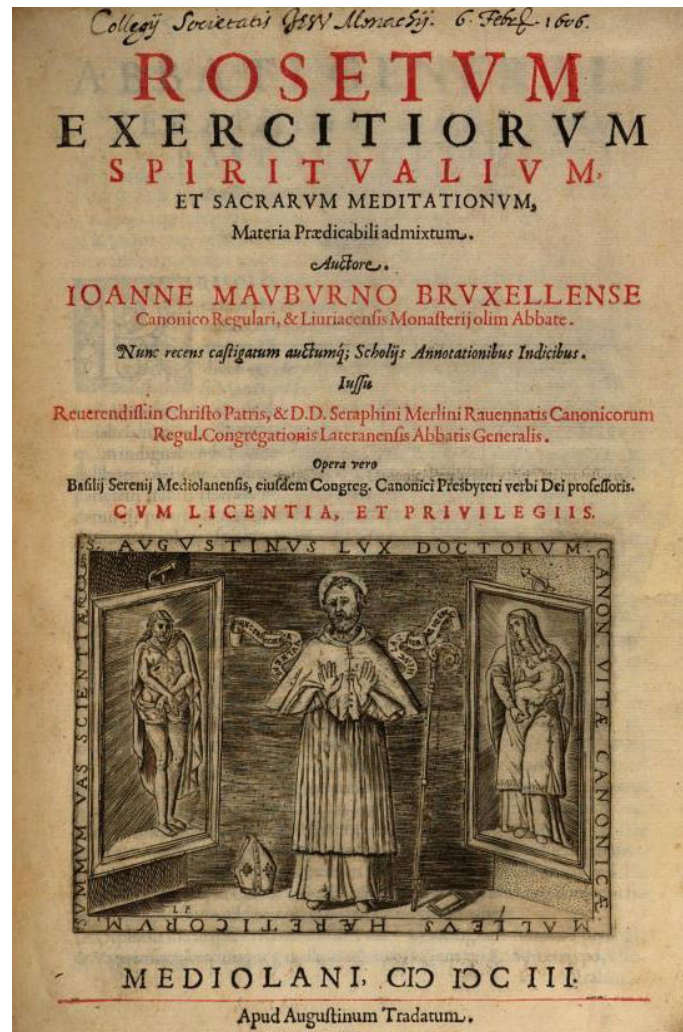


Figura 3.13. Edición de 1603 del “Rosario de ejercicios espirituales y meditaciones religiosas” de Jean Mombaer. Bayerischen Staatsbibliothek, Múnich.

El Rosario de Mombaer se trata de una enorme compilación de ejercicios y doctrina espiritual; si bien es admirable por su extensión, abruma todavía más, si cabe, por su profusión y detallismo, por el cúmulo de esquemas y propuestas que se hacen divididas en escalas (*scala*), pasos (*gradus*), extremidades (*membra*), etc. (Mombaer, 1410). Esta prolijidad impide que podamos dar cuenta de todos los aspectos que trata. Sólo nos fijaremos en aquellas partes de su *Dietarium exercitiorum* que más se ajustan a nuestro objetivo en este capítulo.

Como ya se dijo, el texto fue pensado para ayudar a los nuevos devotos y monjes en las tres principales funciones espirituales que éstos debían realizar en su vida devocional; esto es, la liturgia de las Horas, la comunión, y la meditación y el examen de conciencia. La principal dificultad de estas tres actividades, era la misma: la distracción y la “sequía” espiritual. La clave era crear un sistema que mantuviera al devoto vigilante y fervoroso durante el rezo de las horas canónicas –especialmente durante el largo oficio nocturno–, permitiéndole concentrar la mente en un lugar determinado y ceñirse a la contemplación de un objeto o tema preciso bien delimitado durante la meditación, todo con el fin de evitar el vuelo de la imaginación por divagaciones ociosas.

Ese sistema de control y vigilancia era la *Scala meditatoria* a la que antes nos referimos al hablar de la metodización de la vida espiritual en la *Devotio Moderna*. El ejercicio mismo de la oración suponía una verdadera arquitectura mental para sacar el mayor fruto espiritual, en la cual estaban implicadas las tres potencias del alma. Nada menos que 23 actos prevé y aconseja Mombaer para hacer una cosa relativamente sencilla como ponerse a rezar (Mombaer, *Ibíd.*). Así mismo, el sistema regulaba las materias de la meditación para cada día de la semana, la hora, el lugar, la postura del cuerpo convenientes para la meditación, etc.

Uno de los métodos más curiosos para impedir la distracción de los monjes, tenía que ver con lo que Mombaer denominó la mano salmódica o *Chiropsalterium* (Mombaer, *Ibíd.*), un recurso mnemotécnico con sede en la propia corporeidad para la meditación que se inspiraba en el *Alphabetum divini amoris* de Nikolas Kempf, así como en la mano musical de Guido d’Arezzo (990-1050).

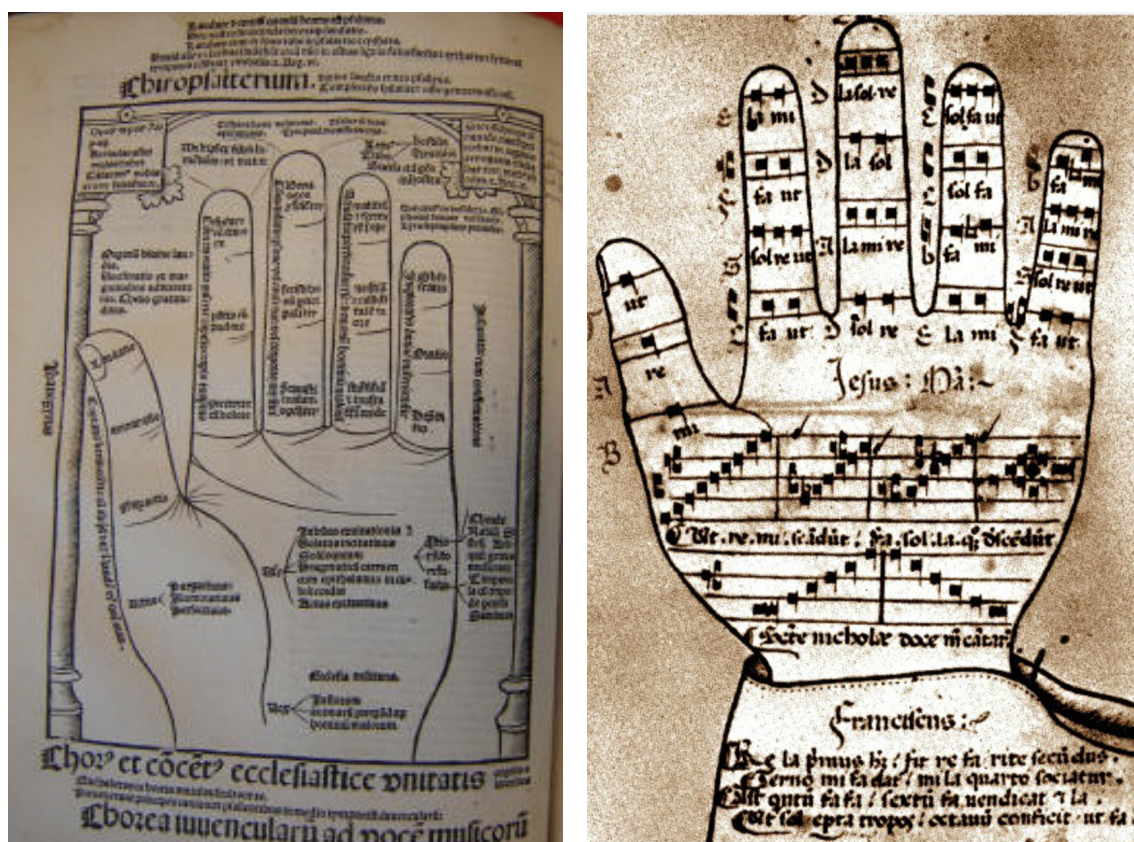


Figura 3.14. (izquierda) Mano salmódica del Rosetum de Mombaer y (derecha) mano musical de Guido d'Arezzo.

En dicho sistema, las diferentes partes de la mano servían como *loci* de memoria en el que las imágenes o ideas se aplicaban en secuencias ordenadas para proporcionar un cierto nivel de meditación. De igual manera, además de las instrucciones para numerosas meditaciones de longitud variable, este tratado contenía siete canciones religiosas que estaban destinadas a despertar emociones y facilitar la correcta disposición para la meditación. En la mano salmódica, cada dedo simboliza un instrumento musical específico de modo que la mano al completo representa el carácter polifónico de una orquesta en alabanza a Dios (Hascher-Burger, 2008). Esta mano incluía así los instrumentos musicales que se describen en la Biblia^[97].

97 Así, por ejemplo, el pulgar representa la lira, la voz humana y el órgano; el índice flautas y salterios, el anular, trombón, trompeta, cuerno, el menique, la vihuela, la zanfoña. Ver Benz, 1976; Hermans, 2004.

En cuanto a la meditación, el sistema de la mano consistía en colocar la uña del dedo pulgar de la mano izquierda en las junturas de las correspondientes articulaciones de los restantes cuatro dedos de la misma mano, sirviéndose de ellas como puntos de referencia para suscitar las piadosas consideraciones a las que hay que atender en el curso de la salmodia. La elección de las mismas y su aplicación a cada una de las horas canónicas se realiza de acuerdo con los tres actos fundamentales que debe el alma realizar durante el oficio divino: adorar, dar gracias y rogar a Dios. Así Maitines, Laudes y Vísperas están dominadas por la idea de adoración; Prima y Tercia por la de acción de gracias; Sexta, Nona y Completas por la de súplica o intercesión.

Influencia posterior de la Devotio Moderna.

Ni qué decir tiene que la influencia del cristianismo interior de la devoción renacentista del siglo XV a nuestros días, ha sido inmensa. A pesar de su enorme heterogeneidad, el Renacimiento acogió de buen grado de la *Devotio Moderna* la tendencia al interiorismo, al subjetivismo y al individualismo como superación de la piedad farisaica y exteriorizada y al mismo tiempo como afirmación de la dignidad de la persona; de igual modo su insistencia en los temas de la renuncia al mundo, del dominio de las pasiones, de la imitación de Cristo, y sobre todo de la práctica de la oración metódica, calaron con éxito en otras tantas formas de espiritualidad nacidas en el espíritu de la modernidad. Así lo constatan los innumerables libros de ejercicios y ascética que se multiplicaron desde el siglo XVI al presente. Podemos decir que la *Devotio Moderna* ejerció un papel decisivo en el cambio de la mentalidad medieval a la moderna, anticipando ya muchos de los movimientos de reforma religiosos que se sucedieron desde entonces.

La escuela española de espiritualidad: la conexión de la *Devotio Moderna* con Ignacio de Loyola.

La historia constata curiosos desplazamientos de interés temáticos, de hegemonías geográficas, generalmente paralelas a las tendencias culturales. Sucesivamente tienen interés general, primero las regiones nórdicas del Rin, de los Países Bajos; luego Italia, España y Francia. Pero no como cotos cerrados, sino de preponderancia que se expande a los países vecinos, como si los intereses espirituales emigrasen en plan de conquista.

Daniel de Pablo Maroto
(*Espiritualidad de la Baja Edad Media*)

Quien trabaje para la historia de nuestra mística tendrá, pues, que fijar ante todo sus miradas en esta remota época de influencia alemana y de incubación de la escuela española; periodo muy oscuro y que discrecionalmente podemos alargar hasta el año 1550.

Marcelino Menéndez-Pelayo
(*Historia de las ideas estéticas en España*)

Uno de los focos donde la espiritualidad que se desarrolló se situaba como clara continuadora de la *Devotio Moderna*, fue España; y ello en la medida en que el difuso clima que auspicia la necesidad de una transformación de la Iglesia va ganando presencia desde el final del Cisma de Occidente y la celebración del Concilio de Constanza (1414-1418) (Menéndez-Pelayo, 1950).

Efectivamente, España era una tierra próspera en planes de reforma. Baste observar con qué efervescencia se da en el siglo XV la regeneración entre las órdenes religiosas desde los más pequeños núcleos o casas, hasta las congregaciones de observancia de mayor renombre. Así, entre franciscanos, jerónimos, dominicos, agustinos, carmelitas,

cistercienses, por parte de los Reyes Católicos y de su principal colaborador, el Cardenal Cisneros, la reforma recibe impulsos decisivos entre el clero secular, el regular y el mismo pueblo mediante centros intelectuales de difusión y desarrollo espiritual de las nuevas corrientes, como Salamanca y Alcalá; reforma que continuó con Carlos V y Felipe II.

Desde el punto de vista cronológico, los monjes españoles fueron los primeros entonces en recoger la herencia de sus hermanos flamencos y renanos, tanto en el espíritu de reforma de la propia vida monástica (su principal reflejo en España es la congregación benedictina de Valladolid, de la que luego hablaremos), como en el desarrollo de toda esa corriente de metodización e interiorismo de la vida espiritual que alcanzó sus manifestaciones más notables durante el siglo de oro^[98] (Maroto, 2012).

Como expresión de estos cambios, cabe citar algunas obras que recogen este nuevo sentido de la espiritualidad; entre los dominicos nos encontramos con Fray Pablo de León (1491-1531) y su “Guía del cielo”; San Vicente Ferrer (1350-1419) con su “Tratado de la vida espiritual”. Entre los agustinos sobresale Santo Tomás de Villanueva (1486-1555) autor de “Modo breve de servir a Dios” o “De la lección, meditación, oración y contemplación”. También el Beato Alonso de Orozco (1500-1591) con obras como “Vergel de oración” o “Monte de contemplación”.

Pero los dos exponentes más claros y predominantes de esta nueva tendencia hacia el cristianismo interior las encontramos en: 1) el movimiento franciscano: éste había conseguido niveles altísimos en su empeño de reforma, promoviendo después entre el pueblo la piedad interiorizada. La mentalidad de reforma trae consigo, entre los franciscanos y otros grupos, el ejercicio ascético, la soledad y el silencio, una especie de huida del mundo hacia el desierto, para el ejercicio de la oración contemplativa (los franciscanos emplean como manual del “método” el “Tercer abecedario espiritual” de Francisco de Osuna (1497-1540); 2) los benedictinos, que habían conseguido

98 Es la primera vez que en España se introducía el gusto por la oración metódica y mental a expensas de la pública y litúrgica.

centros de reforma tan importantes como San Benito de Valladolid y Montserrat, foco este último de experimentación y difusión de primer orden de la espiritualidad que venía del Norte de Europa. Será en este segundo enclave, en donde Ignacio de Loyola encuentre inspiración para sus ejercicios a partir de la obra de García Jiménez de Cisneros, el abad de la abadía de Montserrat, que actuará como puente y traductor de los autores de la *Devotio Moderna* flamencos en la Península (Melloni, 2006).

La reforma benedictina de García Jiménez de Cisneros (1455-1510).

Nacido en la villa de Cisneros, del antiguo Reino de León, en 1455, García Jiménez de Cisneros fue un monje benedictino primo por parte de padre del confesor de Isabel de Castilla. Se piensa que Cisneros tuvo al menos dos ocasiones en donde pudo entrar en contacto con la *Devotio Moderna* (Melloni, 2006). La primera de ellas fue de forma indirecta, cuando siendo segundo prior del monasterio de San Benito en Valladolid, fue enviado a Roma durante varios meses (1489-1490) para recabar de la autoridad romana la confirmación de antiguos derechos y privilegios de su monasterio. Por entonces, era muy influyente el movimiento reformador surgido en torno a la abadía de Santa Justina de Padua. Durante su estancia, Cisneros debió conocer allí la célebre obra de su fundador, Ludovico Barbo (1381-1443)^[99], la *Formula orationis et meditationis*, que se empleaba en todos los monasterios de la Congregación de Santa Justina para entrenar y formar a los monjes en la práctica de la oración mental. Bien fuera por las fuerzas externas de la reforma de las órdenes religiosas en la Península Ibérica, bien por la experiencia de García de Cisneros vivida en Italia en contacto con la abadía de Santa Justina, lo cierto es que San Benito el Real de Valladolid se convirtió con el tiempo en un centro de vida reformada cuyo efecto se irradió a otras

99 Barbo fue prior comendatario de la abadía de San Jorge in Alga, vinculado a los canónigos regulares de Windesheim, foco de la *Devotio Moderna*. En 1408 pasó al monasterio benedictino de Santa Justina, donde inició un proceso de reforma en la que destaca su introducción de la oración metódica. Su obra, de evidente inspiración flamenca, influyó sobre la reforma vallisoletana de García de Cisneros, e incluso sobre la misma abadía de Montserrat en un fallido intento de reforma tiempo antes de la llegada de este último.

abadías. Esta nueva observancia articulaba la vida de los monjes en torno a la reclusión perpetua, la pobreza y la austeridad subrayando la importancia de la *lectio divina*. Fruto también de esa reforma, fue el hecho de que en la abadía, y en general en toda la congregación vallisoletana, se redujera el tiempo dedicado a la oración coral en aras de la oración mental de la que ya hablamos (Maroto, 2012). La influencia de San Benito de Valladolid en la sociedad de su tiempo, y particularmente en la propia orden benedictina, no se hizo esperar y la reforma se extendió a otras abadías como la de Montserrat^[100].

Si hemos calificado como indirecta u oblicua la primera vez que Jiménez de Cisneros tomó contacto con los postulados de la *Devotio Moderna*, la segunda fue evidente. Esta ocasión tuvo lugar en Francia en 1496. Ya hacía tres años que Cisneros era prior de Montserrat cuando los Reyes Católicos le encomendaron una delicada misión diplomática en Francia ante Carlos VIII, de la que nada se sabe. Lo que si conocemos es que tuvo ocasión de tratar con Mombaer, quien por entonces ya era abad en el monasterio de Livry, cerca de París. Fuera el que fuese el alcance de su viaje, Jiménez de Cisneros se mostró desde entonces un entusiasta seguidor de los métodos difundidos por los autores de la *Devotio Moderna*. Prueba de ello son que al menos tres de las diez primeras obras que mandó imprimir en Montserrat fueran de miembros de la nueva devoción^[101]: *De spiritualibus ascensionibus* de Zutphen, las *Epistola excitativa ad spirituale profectum* de Kempis, y el *Rosetum* de Mombaer; obras todas ellas que citará con profusión en su propio ejercitatorio espiritual que en seguida veremos.

100 No olvidemos que San Benito fue el centro de una Congregación de Observancia, como se decía entonces, con varios monasterios afiliados, estatuto jurídico éste desconocido en la regla benedictina, que dejaba autonomía a las abadías.

101 La implantación de una imprenta en la abadía, montada por el impresor alemán afincado en Barcelona, Luschner, tuvo una enorme repercusión histórica para la reforma del monasterio y la promoción de la cultura espiritual de los monjes más allá de sus muros. Lamentablemente, ésta tuvo una existencia efímera, desde febrero de 1499 a noviembre de 1500.

1. Ordenando la montaña sagrada.

Es entonces en Montserrat donde Jiménez de Cisneros aplicará de manera evidente su conocimiento de la *Devotio Moderna*. Fue en 1492, un año antes de la llegada de Cisneros, en una visita de los Reyes Católicos realizada a la antigua abadía –por entonces un santuario eremitorio– donde se tomó conciencia de la necesidad de iniciar su reforma, al igual que muchos otros centros religiosos que éstos promovieron activamente desde 1485. La situación ante la cual reaccionaba la reforma se ve descrita en el documento en que los Reyes la ordenan:

“(...) porque en nuestros reinos hay muchos monasterios e casas de religión, así de hombres como de mujeres, muy disolutos y desordenados en su vivir e en la administración de las mismas casas e bienes espirituales e temporales, de lo cual nacen muchos escándalos e inconvenientes e cosas de mal ejemplo (...) de que nuestro Señor es muy deservido, e a nos se podría imputar e dar asaz cargo” (citado en Colombás, 1955, p. 73).

Como bien señala Bataillon, el siglo XVI español, ya en ciernes, era un tiempo signado por la unidad. Unidad política (Aragón y Castilla desde 1479) y geográfica (el descubrimiento del Nuevo Mundo en 1492), que también debía ser unidad espiritual. Habría que ver en todo ello un símbolo del rol al que estaba invitado a desempeñar el monasterio de Montserrat en la reforma religiosa que con carácter nacional, antes que Trento o las manifestaciones protestantes, impulsaban Isabel y Fernando (Bataillon, 2007).

Así pues, los reyes decidieron que la congregación de San Benito de Valladolid, reconocida por sus cambios, se hiciera responsable del proceso de transformación de Montserrat, reducida para ello a priorato^[102]. Para tal cometido, se enviaron en 1493

102 La reducción a priorato había sido una condición puesta por el abad de San Benito de Valladolid que se ocuparía de su remodelación. Tenía la reciente experiencia de haber fracasado en la reforma de un monasterio castellano: los monjes allí enviados habían quedado anulados por no tener autoridad jurídica sobre la comunidad. El hecho de que Montserrat fuera un priorato dependiente de San Benito, garantizaba

a 14 monjes de San Benito encabezados por Jiménez de Cisneros, al que se le había encomendado la dirección del proceso.



Figura 3.15. Grabado del Monasterio y la Iglesia de Montserrat (1707). Procede de la obra, Les Delices de L'Espagne et Portugal, de Juan Álvarez de Colmenar.

Cisneros rápidamente se dio cuenta desde el principio de que la compleja situación de Montserrat en poco se parecía a la de Valladolid. Por un lado, se trataba de una comunidad monacal adherida a un santuario mariano de gran veneración y afluencia popular de peregrinos a los que había que atender –lo cual representaba una fuente

jurídicamente la intervención de los reformadores (Maroto, 2012).

constante de dispersión para los monjes-, que al mismo tiempo se encontraba en un emplazamiento –por la misma razón- en el que existía una fuerte tradición eremítica que, por distintas razones, también era fuente de perturbación para la comunidad.

Paulatinamente, Jiménez de Cisneros tuvo que dar forma a ambas realidades. En lugar de aislar el monasterio del santuario, mantuvo la tradición de acogida a los peregrinos que había dado desde siempre la comunidad, estableciendo un régimen particular para aquellos monjes que tenían buenas dotes para la confesión y el consejo espiritual. A este régimen sería incorporado Jean Chanon (1480-1568), el confesor que años más tarde atendería a Ignacio de Loyola durante su etapa de eremita en Manresa.

En cuanto a los ermitaños, Cisneros elaboró enseguida unas normas para ellos, en las que se les exigía un vínculo de obediencia con el superior del monasterio, así como se les imponía la profesión religiosa y la observancia de la Regla benedictina.

Una vez reguladas las formas externas de la vida comunitaria, faltaba lo relativo al gobierno y disciplina comunitaria y la vida interior de los monjes. Para ello, Jiménez de Cisneros redactó dos obras fundamentales para la posterior conformación de los ejercicios ignacianos: el “Ejercitatorio de la vida espiritual” y el “Directorio de las Horas canónicas”, ambas impresas en la propia abadía en 1500. Nosotros nos centraremos tan solo en el Ejercitatorio.

2. El Ejercitatorio de la vida espiritual.

Guiado por el celo de la reforma, y convencido de las virtudes de la oración mental metódica, Jiménez concibió un pequeño manual de iniciación práctica a la vida interior que recogía materiales de distintos maestros consagrados^[103], cuyo

103 Sus fuentes son muchas, y el autor no pretende ocultarlas, pero se pueden determinar algunas más fácilmente que otras. Es evidente – y generosa- la presencia de Zutphen y de su *De spiritualibus ascensionibus* que, como ya dijimos fue impresa en Montserrat por orden de Jiménez de Cisneros. Otros autores destacados

propósito era introducir a los novicios en la práctica de los ejercicios espirituales, los cuales guiarían a estos en su avance por las sendas del progreso ascético (Colombás, 1955). “Compilación de los Ejercicios Espirituales”, lo llama su autor, reconociendo cual habrá de ser su metodología para la composición de un tratado sobre “cómo el ejercitador y varón devoto se ha de ejercitar según las tres vías que son llamadas Purgativa, Iluminativa y Unitiva” (Jiménez de Cisneros, 1500/1857, p. 188).

El valor del Ejercitatorio de Jiménez de Cisneros, que se sitúa en el quicio de dos edades, está, justamente, en actuar como el eslabón que conecta la tradición cristiana más remota –desde textos que luego se recogerán en la *Filocalía*^[104], pasando por la Patrística hasta llegar a la Edad Media- con el ascetismo reformador de los Países Bajos, que enlaza ya con el hombre del Renacimiento (Maroto, 2012). De hecho se trata del primer manual completo de oración metódica compuesto y publicado en lengua castellana. Con él, se introduce por primera vez en España el gusto por una oración afectiva, interior y sistemática, superando el exclusivismo de la oración coral de tradición benedictina y el tedio de la oración vocal practicada por los franciscanos.

Teniendo como fin último “ayuntar el ánima con Dios”, Jiménez de Cisneros propone recorrer un camino o proceso –que le describe como una subida desde el “valle de las lágrimas” o del pecado hasta el “monte alto” de la mística unión con Dios- a través de determinados ejercicios organizados según las tres vías clásicas (purgativa, iluminativa y unitiva), equivalente a los tres estadios de la perfección en la vida espiritual (principiantes, aprovechados y perfectos)^[105]. Sobre este marco general la obra se estructura en cuatro partes con un total de 69 capítulos. Los diez primeros

son Gerson, San Buenaventura, Mombaer, el célebre cartujo Hugo de Balma, de Kempis, y otros muchos cuya selección manifiesta la gran erudición del abad.

104 Su composición final data del siglo XVIII.

105 Como dijimos al hablar de forma triádica de la ascética entendida como progreso, la visión de san Buenaventura y Hugo de Balma eliminó el carácter hierático que el Pseudo-Dionisio había dado a cada una de las vías, postulando por el contrario la especificidad temática y práctica de cada una de estas, es decir, asociando distintos tipos de contenido y ejercicios espirituales para cada etapa de ese desarrollo (por ejemplo, el examen de conciencia es más adecuado en la vía purgativa por su carácter depurador que en la vía unitiva). Jiménez de Cisneros adoptó la visión de estos dos autores y con ello favoreció su conocimiento y difusión.

tratan de cuestiones generales: la necesidad de buenas compañías (alejamiento de los ambientes nocivos que impiden prosperar en el espíritu), la bondad y eficacia de los ejercicios espirituales, la moderación en los mismos, los tiempos y horas más adecuados para realizarlos, la selección de las materias de meditación, etc.; los siguientes capítulos se dedican sucesivamente a las características y propiedades de la vía purgativa (caps. 10-19), la vía iluminativa (caps. 20-25) y la vía unitiva (caps. 26-30); los últimos treinta y nueve capítulos tratan sobre la vida contemplativa (Jiménez de Cisneros, 1500/1857).



Figura 3.16. Edición realizada en Valencia en 1757 del “Ejercitatorio de la vida espiritual” de García Jiménez de Cisneros.

Los medios que el hombre dispone para elevarse, a modo de escalera, de las criaturas al creador son los ejercicios espirituales. Entre estos, la piedra angular sobre la que descansa ese ascenso, es la oración metódica. Un método que requiere que el ejercitante se someta a un ritmo temporal ordenado durante el día o la noche, el espacio físico donde hacer la meditación, la duración de la misma, la elección de la materia o temas en que meditar, etc. Además de las diversas formas de la oración metódica –básicamente las cuatro que contempla la *Lectio divina*: leer, meditar, orar y contemplar- que constituyen los instrumentos de perfección por excelencia, el Ejercitatorio incluye entre los ejercicios fundamentales la dirección espiritual, el examen de conciencia, además de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía^[106].

En todos estos ejercicios se aprecia por igual una clara sensibilidad por las diferencias individuales de cada ejercitante. No todo es para todos; para Jiménez de Cisneros hay que considerar “que los ejercicios se ordenen de tal manera que convengan a cada uno según su estado y disposición interior y exterior. No todas las cosas convienen a todos, ni todos pueden hacer una cosa igualmente” (Jiménez de Cisneros, 1500/1857, p. 29). Contando con estas variantes, el autor propone para las tres vías del itinerario ya descrito unos temas generales que después se subdividen en otros. Los temas de las meditaciones semanales en cada una de dichas vías siguen la misma progresión ascendente. Así, por ejemplo, en la vía purgativa aconseja meditar en el “temor”; y después, cada día de la semana en un tema que lo suscita (los pecados, la muerte, el infierno, el juicio, la Pasión de Cristo, los dolores de la Virgen, etc.). En la vía iluminativa se aconseja al ejercitante meditar en los beneficios de Dios, repartidos también por los distintos días de la semana, como la creación, la predestinación, la vocación, la justificación, los dones, etc. Y en la vía unitiva las perfecciones y alabanzas de Dios, por ser Dios principio de todas las cosas, “hermosura del universo”, gloria del mundo y amor, regla de todo, gobernador, etc. Conforme a la piedad afectiva de

106 Estas dos últimas contrabalanceaban el posible peligro de que la espiritualidad se hiciese excesivamente interiorizada y subjetiva. El auténtico conocimiento de sí mismo, la sujeción de la propia voluntad al consejo y parecer del padre espiritual, el contacto habitual con los sacramentos de la Iglesia, constituían los elementos necesarios para efectuar ese contrapeso hacia individualismo.

franciscanos, agustinos y devotos modernos, el objeto predilecto para toda meditación sigue siendo la vida concreta de Cristo, su humanidad.

Al igual que los fines y las materias, también los afectos que conviene despertar en la oración se suceden de forma escalonada. Cada una de vías reclama un “tono” emocional propio. El dolor de los pecados, el arrepentimiento, la compunción y la confianza en la misericordia de Dios son los que deben predominar en la vía purgativa; el agradecimiento, la acción de gracias y la alabanza pertenecen principalmente a la vía iluminativa; finalmente, en la vía unitiva se debe cultivar el amor por Dios (Jiménez de Cisneros, *Ibid.*).

El método de oración que el Ejercitatorio prevé y describe con todo detalle se adapta a las características indicadas y al modo de proceder de cada una de las tres vías. De ese método proviene la mayoría de las prescripciones sobre los pasos preparatorios y conclusivos de la oración, así como su ordenamiento temático. Se refiere en primer lugar a la actitud mental. Jiménez de Cisneros aconseja tomar en la vía purgativa “persona de culpado o de siervo”, y en la unitiva “persona de hijo o esposa” (p.88). Las posiciones corporales también varían según el grado de perfección alcanzado:

“Los comenzantes deben orar de rodillas los ojos bajos al suelo, o tendiendo los brazos en cruz, o haciendo postraciones. Los aprovechantes deben orar de rodillas, alzando la mano y los ojos al cielo. Los perfectos levantados en pie, puestos los ojos al cielo con deseos y suspiros unitivos. Los contemplantes, ya sobre sí levantados, asentados a los pies de nuestro Redentor” (p.116).

A los actos preliminares (que en Ignacio se llamarán las Adiciones) sigue la oración preparatoria, compuesta de algunas plegarias vocales entresacadas de las Escrituras o de la liturgia. Por su parte, la meditación se desenvuelve en el más completo recogimiento, sin la ayuda de libros ni de otros medios externos^[107]. Cuando el tema

107 Los monjes monserratenses sabían perfectamente, por haberlo aprendido de memoria desde el noviciado, la materia y el modo de comportarse durante la oración mental. No tenían, pues, necesidad de libros. El ejercicio se practicaba sin luz, en medio de la oscuridad de la noche, y en un lugar alejado de todo ruido (Colombás,

lo consiente o se presta a ello, el ejercitante podrá acudir a los recursos mnemotécnicos de la mano salmódica de Mombaer, o a ciertas representaciones imaginarias para concentrar mejor la atención de la mente sobre lo que va a considerar, industria precursora del método ignaciano de la “composición de lugar” que luego veremos. Viene luego la meditación propiamente dicha, la cual se distribuía en varios puntos para facilitar el trabajo de retención y reflexión que el ejercitante deberá ejecutar por medio del ejercicio de la memoria y la inteligencia. No se trata, sin embargo, de una actividad fría e inquisitiva de carácter puramente intelectual; más bien su principal intento se endereza a lograr el asentimiento de la voluntad y a despertar el afecto. La meditación desemboca así normalmente en la oración, que puede adoptar la forma de un coloquio, o expresarse por medio de jaculatorias. Finalmente, el ejercitante, a la luz de las inspiraciones que Dios se haya dignado a comunicarle, adopta sus resoluciones prácticas en orden al cumplimiento de la voluntad divina y de su propia santificación. El ejercicio termina con el hacimiento de gracias por los beneficios recibidos. Como se puede ver, la estructura sigue siendo muy parecida a la de la *lectio divina*.

Sin embargo, a pesar de la aparente rigidez del método, el Ejercitatorio es permeable a la realidad idiosincrática del ejercitante (Melloni, 2006). Plantea un proceso de desarrollo gradual, que no excluye sin embargo, la vuelta a materias propias de otras vías. Las partes de la oración no tienen que guardarse siempre en el mismo orden, sino que según su propio progreso cada uno puede aprovechar mejor un orden más personal. Aquí podemos percibir la influencia de la concepción flexible y dinámica de las tres vías de Hugo de Balma. Esa misma impresión se produce al comparar cada una de las partes según las diversas vías. La apertura metodológica de Jiménez de Cisneros permite atisbar cómo en su antropología teológica la ascética y la mística se complementan mutuamente y forman un todo indivisible. Así pues, la activa colaboración humana es indispensable para que la gracia llegue en este mundo. A la ascesis, fundamento de la vida espiritual, corresponde allanar el camino y crear las

1955).

condiciones de posibilidad para que pueda desarrollarse en el alma el sentido interno de Dios.

* * * * *

Para el momento de su muerte, el 27 de noviembre de 1510, la escuela de oración de García Jiménez de Cisneros se encontraba bien asentada. A partir de la difusión de su Ejercitatorio en numerosas ediciones y traducciones al francés, el italiano, o el latín, Montserrat se convertirá en el siglo XVI en uno de los centros de la nueva espiritualidad más importantes de Europa. Todavía contribuyó más a su difusión el hecho de que uno de los monjes de la abadía, del cual se desconoce su identidad, preparase una versión más sencilla del Ejercitatorio con el título de Compendio breve de ejercicios espirituales, el cual se ofrecía normalmente a los peregrinos que acudían a Montserrat para aprender a ejercitarse en la oración mental que allí se practicaba (Melloni, *Ibid.*). Uno de esos miles de peregrinos que concurrió a la Montaña Santa, fue el protagonista de nuestro trabajo, al que por fin hemos llegado tras un larguísimo viaje. La siguiente pregunta, la más lógica y pertinente que nos debemos hacer por tanto en este momento es: ¿quién era Ignacio de Loyola y cómo llegó a escribir “sus” ejercicios espirituales?

Hijo del medioevo, padre de la modernidad. Ignacio de Loyola y el hombre fronterizo en el tiempo de las reformas.

*Un talento se forma en la calma;
un carácter, en el torrente del mundo.*

Johann Wolfgang von Goethe
(*Las desventuras del joven Werther*)

En un lugar de Guipúzcoa...

A finales del siglo XV, Azpeitia no era más que una pequeña aldea en el corazón de Guipúzcoa que se resguardaba al abrigo del Izarraitz, la montaña que domina el próspero valle del río Urola, cuajado de nogales, castaños y manzanos. Entre Azpeitia y Azcoitia, se encontraba la casa torre de los Loyola y los Oñaz, en torno a la cual se agrupaba el clan.



Figura 3.17. Casa-torre de los Loyola en Azpeitia.

Los Loyola eran Señores, “parientes mayores” que desde el siglo XIII habían servido con fidelidad a la corona de Castilla, actuando como punto de conexión entre Valladolid, sede del poder político, y la ya por entonces inestable y disidente Guipúzcoa (Dalmases, 2006). Los Loyola actuaban así de muro de contención cuando vizcaínos, gascones o navarros se enfrentaban a los soberanos castellanos. Pero su servicio no acababa en esto. Incluso cuatro de los hijos de Beltrán de Loyola, el padre de nuestro protagonista, combatieron por los Reyes Católicos en lugares tan inhóspitos como Flandes, Nápoles (dos de ellos murieron allí) y en las recién descubiertas Américas. Tanto sacrificio y lealtad les valió algún que otro reconocimiento. Uno de ellos fue

que, cuando nació en 1491^[108] el decimotercer hijo de Marina y Beltrán de Loyola, y a la muerte de este último pocos años después, el muchacho fuera tomado como pupilo de un importante personaje de la corte. El chico fue bautizado con el nombre vasco de Eneko, traducido al castellano como Íñigo^[109].

La educación cortesana en Arévalo.

Hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo.

Ignacio de Loyola
(*Autobiografía* [1])

A la muerte de su padre, el joven Íñigo fue reclamado desde el palacio real de la villa de Arévalo –pequeña ciudad castellana situada entre Valladolid, la capital política, y Salamanca, la capital cultural- para entrar al servicio como cortesano de don Juan Velázquez de Cuéllar, el contador mayor del reino, el equivalente a un ministro de hacienda de la reina Isabel. Esta situación se explica, aparte de por la fidelidad de los Loyola, porque la esposa de Cuéllar, María de Velasco, tenía lazos familiares con Marina Sánchez de Licon, la madre de Íñigo (Tellechea, 2009).

Íñigo pasó 10 años en Arévalo (de los 16 a los 26) desempeñando sus labores como secretario (en esta época desarrolló una excelente caligrafía de la que se sintió muy orgulloso toda su vida) al servicio de los altos funciones de la corte, que le

108 A falta de los registros bautismales de la parroquia de Azpeitia que comienzan en 1537, es forzoso recurrir a conjeturas pero hay argumentos que defienden esta tesis (ver por ejemplo García-Villoslada, 1986).

109 Con el andar del tiempo, cambió su nombre por el de Ignacio. Nunca dio la razón de este cambio. Ribadeneira, su primer biógrafo, nos dice que “tomó el nombre de Ignacio por ser más universal” o “más común a las otras naciones”. Es probable que le moviese la devoción que ciertamente profesó a san Ignacio, mártir de Antioquía. El hecho es que, en los registros de la Universidad de París por el año 1535, el nuevo maestro en Artes aparece como *Dominus Ignatius de Loyola, diócesis Pampilonensis*.

conducirán por la carrera de la administración, de la política y, eventualmente, de las armas^[110]. En Arévalo, la vida de Íñigo tomó el cariz de un personaje del Lazarillo de Tormes (Lacouture, 2006): juerguista, amigo de los excesos, pendenciero, brabucón y mujeriego. De su vida entonces, dos de sus confidentes más próximos, su sucesor Diego Laínez y su secretario Juan de Polanco, han dejado un eco elocuente: “(...) aunque era aficionado a la fe, no vivía nada conforme a ella ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres y en revueltas y en cosas de armas. (...) era tentado y vencido por las faltas de la carne” (Citado en García-Villoslada, 1986, p. 95).

La entretenida vida de Íñigo se truncó abruptamente en 1516, cuando a la muerte del rey Fernando, Carlos V quiso nombrar a un nuevo tesorero, destituyendo así a Juan Velázquez y privándole además de su feudo en Arévalo, entregando en calidad de pensión esta villa y otras (Madrigal, Olmedo y Santa María de Nieva) a la viuda y segunda esposa de su padre, Germana de Foix. Indignado, Velázquez de Cuéllar se negó a someterse a una situación que consideraba injusta, e inició una rebelión que tras varios forcejeos con el reino, fracasó. Don Juan, desesperado y en la ruina, falleció retirado en Madrid al año siguiente. El joven Íñigo asistió paso a paso a este desmoronamiento moral y económico de su protector. La viuda de Velázquez de Cuéllar, en un último gesto de aprecio a Íñigo, encontró para él una solución. Le dio 500 escudos y dos caballos para que fuese a visitar en Pamplona a su primo don Antonio Manrique de Lara, duque de Nájera, señor de los Oñaz y desde mayo de 1516 virrey de Navarra (Dalmases, 2006). A sus 26 años, comienza una nueva vida para Íñigo.

110 Contrariamente a su leyenda negra, no se puede decir que Ignacio tuviera una formación castrense en el sentido actual. Íñigo no pudo actuar como soldado, entre otras razones, porque la Corona de Castilla todavía no disponía de un ejército permanente, con una escuela de reclutamiento, etc. Al ejercicio de las armas tenían que estar dispuestos en principio todos los ciudadanos.

El gentilhombre del virrey de Navarra.

Manrique de Lara tomó a Íñigo como gentilhombre a su servicio. Así, tras 10 años en la corte de Castilla a las órdenes de un alto funcionario, Ignacio pasaba a depender de otro importante personaje del reino. El secretario se transforma ahora en escudero. Lejos quedaron ya los refinamientos de la corte. El virrey de Navarra, siempre en pugna con individuos beligerantes, espera sobre todo que la gente a su servicio sepa desenfundar la espada si fuera necesario. A este respecto, conviene denunciar la leyenda sobre Ignacio como hombre de armas que se transformó espontáneamente en “general” de una “compañía” de religiosos (Lacouture, 2006; García-Villoslada, 1986). Íñigo nunca fue militar de profesión. Su cargo como gentilhombre era el de acompañar al virrey y su familia, cumplir sus encargos y, si se presentaba la ocasión, empuñar las armas y participar en expediciones militares.

No pasó mucho tiempo en hacerse Íñigo útil a su señor en misiones diplomáticas, como la de contener en 1520 el levantamiento de la ciudad de Nájera, o la pacificación de algunas villas de Guipúzcoa sublevadas en 1521 contra un nuevo corregidor en San Sebastián, el castellano Cristóbal de Acuña, nombrado por el virrey al margen de los foros de la provincia.

La defensa de Pamplona y el caballero de la pierna quebrada.

*Cherubino, alla vittoria,
Alla gloria militar.*

Lorenzo da Ponte
(*Le nozze di Figaro*)

Será tras la feliz resolución de estos conflictos, cuando Ignacio, ya con 32 años, tome parte en otra empresa militar que cambiará el curso de su vida. Apenas coronado rey de Castilla, Carlos I vio como los comuneros de Navarra, apegados a sus privilegios locales, se levantaban contra él en un conflicto bélico en los primeros meses de 1521. Aprovechando que esta situación absorbía el grueso del ejército castellano, el rey de Francia, Francisco I, empeñado en debilitar a su rival próximo, decidió apoyar las pretensiones de su primo Enrique D'Albret al trono de Navarra, contando además con el respaldo del partido local de los agromonteses (Ravier, 1991). Esta situación no debe extrañarnos teniendo en cuenta que desde la incorporación de Navarra a Castilla habían pasado solo 9 años. Razón por la que el pueblo navarro no se sentía aún identificado con la nueva situación. El hecho es que el 16 de mayo de 1521, mandados por Andrés de Fis, señor de Asparrós y conde de Montfort, unos 13.000 franconavarros –entre los que se encuentran dos hermanos de san Francisco Javier– cruzaban el Bidasoa acampando una semana más tarde al pie de las murallas de Pamplona.

Ante las continuas demoras en el envío de tropas, el 17 el virrey parte personalmente para Segovia en busca de los refuerzos necesarios y deja a Francis de Beaumont con un cuerpo de tan solo 1000 milicianos, entre los que se encuentra Íñigo, para la defensa de Pamplona. Si el día 18 ya hubo conatos de violencia entre los vecinos con su concejo, al día siguiente, el conflicto finalmente estalló. Mientras los diputados de Pamplona juraban en Villava fidelidad a Enrique D'Albret, los franceses comenzaron el asalto de la ciudad, no quedando más remedio al alcaide Miguel de Herrera, Francis de Beaumont y sus soldados, que encerrarse en el castillo; un edificio que, para colmo, no tenía terminadas sus defensas ofreciendo así escasa resistencia a los asaltantes, que, además de ser muy superiores en número, disponían de más cañones que ellos. Aunque todos saben que están abocados a la derrota, no les queda más remedio que luchar. Íñigo comanda la imposible defensa del castillo.



Figura 3.18. Asedio del Castillo de Pamplona. Grabado perteneciente a la Vita Beati Patris Nostri Ignatii, de Pedro de Ribadeneira. Archivo MAS. Museo Histórico de la Ciudad de Barcelona.

Los hechos que entonces ocurrieron, son conocidos. Una bala de culebrina o falconete, pasando por entre las piernas de Íñigo, le rompió una de ellas y le lastimó la otra gravemente. Con eso, se acabó la resistencia en el castillo y la capitulación. El propio Íñigo relata cómo vivió todo aquello:

“Y así, estando en una fortaleza que los franceses combatían, y siendo todos de parecer que se diesen, salvas las vidas, por ver claramente que no se podía defender, él dio tantas razones al alcaide, que todavía lo persuadió a defenderse, aunque contra parecer de todos los caballeros, los cuales se conhortaban con su ánimo y esfuerzo.

Y venido el día que se esperaba la batería, él se confesó con uno de aquellos sus compañeros en las armas; y después de durar un buen rato la batería, le acertó a él una bombarda en una pierna, qubrándosela toda, y porque la pelota pasó por entrambas las piernas, también la otra fue mal herida. Y así, cayendo él, los de la fortaleza se rindieron luego a los franceses (...)” [AU 1-2].

El duro regreso a Azpeitia y las “carnicerías” de la guerra.

*Y ahora ociosa y abollada va en el rucio la armadura,
y va ocioso el caballero, sin peto y sin espaldar,
va cargado de amargura,
que allá encontró sepultura
su amoroso batallar.*

León Felipe
(*Vencidos*)

La herida de Íñigo fue grave. Lo demostró el curso de su enfermedad en Loyola. Antes, fue tratado “cortés y amigablemente” por parte de los franceses que trataron de curarlo. Finalmente, tras varios días de agonía en Pamplona, fue llevado en andas por sus paisanos hasta la “Casa y solar” de los Loyola en Azpeitia, que está a unos 90 kilómetros de allí. Tras dos semanas de viaje por montañas y valles, llega a la Casa-torre donde es recibido por su cuñada Magdalena de Araoz y le instalan en una habitación amplia de la segunda planta. Dada la gravedad de sus lesiones, fueron llamados médicos y cirujanos de toda la provincia. Estos debieron ver en seguida que, a pesar de su cortesía, la primera cura hecha por los franceses, tal vez por haber sido realizada precipitadamente, e incluso por manos inexpertas, no había dado buenos resultados (Tellechea, 2009). Lo cuenta el propio Íñigo, no sin advertirse en sus palabras un cierto orgullo por el estoicismo que demostró:

“los huesos por haber sido mal puestos la otra vez o por se haber desconcertado en el camino, estaban fuera de sus lugares, y así no podía sanar. Y hízose de nuevo esta carnerería, en la cual, así como en todas las otras que antes había pasado y después pasó, nunca habló palabra, ni mostró otra señal de dolor que apretar mucho los puños.” [AU 2].

Unos días más tarde, se halla a las puertas de la muerte. Los últimos sacramentos le son administrados el día 28. Los médicos dijeron que, si antes de la medianoche no reaccionaba, se le podía dar por muerto. Sin embargo, como cuenta él mismo:

“Solía ser el dicho enfermo devoto de San Pedro (era la víspera del santo), y así quiso nuestro Señor que aquella misma media noche se comenzase a hallar mejor; y fue tanto creciendo la mejoría, que de ahí a algunos días se juzgó que estaba fuera de peligro de muerte.” [AU 3].

Pero no todo había terminado. Los huesos se fueron soldando, pero debajo de la rodilla le había quedado encabalgado uno sobre otro, con lo que aquella pierna le quedaba más corta, y se le había formado un bulto poco favorecedor. No pudiendo admitir estar de este modo “afeado” ni no poder llevar “una bota muy ajusta y muy elegante” –escribe su primer biógrafo Ribadeneira– preguntó a sus cirujanos “si se podía cortar”:

“(…) y ellos dijeron que bien se podía cortar, mas que los dolores serían mayores que todos los que había pasado, por estar aquello ya sano, y ser menester espacio para cortarlo. Y todavía él se determinó martirizarse por su propio gusto, aunque su hermano más viejo se espantaba y decía que tal dolor él no se atrevería a sufrir; lo cual el herido sufrió con la sólita paciencia” (Ribadeneyra, 1583/1945, p. 100).

La horrible operación tiene éxito; aunque su pierna derecha quedó definitivamente varios centímetros más corta que su hermana^[111]. A pesar de todo, se podría decir

111 De hecho, cojeará toda su vida hasta que cuando se asiente en Roma, lleve un zapato derecho de tacón más alto.

que estaba curado, pero necesitaba aún un largo periodo de inmovilidad. Aquella convalecencia fue providencial para él.

Imitando a los imitadores. Muerte de Íñigo y nacimiento de Ignacio.

Comenzó a trocársele el corazón y a querer imitar y obrar lo que leía.

Pedro de Ribadeneira
(*Vida del Bienaventurado Padre San Ignacio de Loyola*)

(...) se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio. (...) Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros (...) rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de la república, hacerse caballero andante, y irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama.

Puesto nombre, y tan a su gusto, a su caballo, quiso ponérsele a sí mismo (...)

Miguel de Cervantes
(*El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha, Primera parte*)

Para distraerse, el enfermo piensa en refugiarse en la lectura de los libros de caballerías con los que se había familiarizado en Arévalo. Pero en la casa de los Loyola, poco dados a la literatura, no se encuentran tal tipo de literatura. Todo lo que se

encuentra en la casa son dos libros edificantes, una *Vita Christi* del cartujo Ludolfo de Sajonia (1314-1378) editada en castellano en cuatro tomos impresos en Alcalá en 1502 y 1503. En esta obra, de 180 capítulos, se recorría con el fervor afectivo propio de la época, al mismo tiempo que incluyendo múltiples referencias de la patrística, la vida, pasión y resurrección de Cristo. El propio Ignacio dice en su autobiografía que de este texto llegó a tomar 300 cuartillas de apuntes, copiando en tinta roja las palabras de Jesús y en tinta azul las de la Virgen (García-Villoslada, 1986).

El otro libro era el *Flos sanctorum*, o “Florilegio de los santos” de Jacobo da Varazze (+1298), conocido popularmente como la “Leyenda dorada”, donde se narra en tono épico la vida de muchos santos y mártires como héroes que sufrieron todo tipo de afrentas antes que abnegar de su fe^[112]. Sin duda, aquellas dos lecturas le transformaron.

112 Como curiosidad, este texto sirvió como base para gran parte de la producción iconográfica cristiana desde la Edad media en el arte románico (Belting, 2009).



Figura 3.19. Las lecturas de Ignacio convaleciente en Azpeitia. Grabado perteneciente a la Vita Beati Patris Nostri Ignatii, de Pedro de Ribadeneira. Archivo MAS. Museo Histórico de la Ciudad de Barcelona.

Una especie de mutación, de evolución psíquica y afectiva se produce en su espíritu, que Alain Guillerrou llama muy justamente una “metanoia”^[113] (1982), y

113 Del griego μετανοῖεν, literalmente cambiar de camino, es una figura retórica que se emplea para expresar el cambio de opinión, el arrepentimiento. En Teología, la palabra se emplea para hablar de transformación o conversión del creyente entendida como un movimiento interior que surge en toda persona que se encuentra insatisfecha consigo misma. En tiempos de los primeros cristianos se decía del que encontraba a Cristo que había experimentado una profunda metanoia, como sinónimo de revelación divina o epifanía. La metanoia también es denominada por la religión católica, como una transformación profunda de corazón y mente a manera positiva. Hay teólogos que sugieren que la metanoia es un examen de toda actividad vital y una transformación de la manera como se ven y aceptan los hombres y las cosas. (Guardini, 1982:139).

que abre la vía a la famosa “discreción de espíritus”, el tema central sobre el que se articularán sus ejercicios espirituales. Reflexionando sobre lo que pasaba en su interior, Ignacio se fue dando cuenta de que aunque los pensamientos sobre Dios y los santos entraban con dificultad, luego le dejaban sin embargo contento y sosegado, mientras que los del mundo se introducían suavemente, pero le dejaban seco y descontento. Al principio no reflexionó sobre esta variedad, pero poco a poco se le fueron abriendo los ojos, y reconoció que lo que le pasaba en su interior era una lucha entre dos espíritus contrarios, uno bueno y uno malo: “Este fue el primer pensamiento que hizo en las cosas de Dios, y después, cuando hizo los ejercicios espirituales, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus” [AU 8]. Es al propio Íñigo a quien hay que confiar la descripción de este itinerario decisivo:

“Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. Mas todo su discurso era decir consigo: -Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo que hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo que hacer. Duraban también estos pensamientos buen rato, y después de interpuestas otras cosas, sucedían los del mundo arriba dichos, y en ellos también se paraba grande espacio; y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba: o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o destas otras de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía otras cosas. Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalén descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos, no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas, aun, después de dejado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad, y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de

otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios” [AU 7].

Superar a san Francisco y a santo Domingo antes que a Amadís de Gaula; el efecto de estas dos lecturas sobre el enfermo fueron el de desplazar el ideal caballeresco de éste por la imitación de los imitadores de Cristo. De un orgullo a otro; de la gloria de la armadura y la espada a la del sayal y el cilicio. Cada vez iba viendo con más claridad que tenía que romper con su vida pasada y emprender otra radicalmente distinta (Dalmases, 2006). Finalmente, Íñigo había muerto, primero en Pamplona y más tarde en aquella cama de Loyola. Ya sólo quedaba el santo de la voluntad, el escrutador de conciencias y espíritus destinado a cambiar el curso de la Iglesia. Años más tarde, él mismo se cambió el nombre por el de Ignacio como forma de completar la metamorfosis. Esta mutación la recoge muy bien la iconografía que existe sobre el santo.

Ignacio, impactado ya en lo más profundo por la persona de Cristo, toma entonces una resolución a partir de la cual deberá ordenarse toda su vida: partir para Jerusalén. Ir y morir en Tierra Santa obligándose a “tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer” [AU 9].



Figura 3.20. Ignacio y su transformación iconográfica de guerrero a santo.

Nueva vida.

Y así, sin dar parte a persona alguna de su intención, y sin que nadie le viese, una mañana, antes del día (...), se armó de todas sus armas (...) y, por la puerta falsa de un corral salió al campo, con grandísimo contento y alborozo de ver con cuánta facilidad había dado principio a su buen deseo.

Mas apenas se vio en el campo cuando le asaltó un pensamiento terrible (...); y fue que le vino a la memoria que no era armado caballero (...).

Miguel de Cervantes

(El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, Primera parte)

Aunque todavía estaba muy débil y su pierna aún no había cicatrizado correctamente, Ignacio se marcha a escondidas de Loyola a finales de febrero de 1522 puesto que su hermano Martín ha tratado en varias ocasiones de retenerlo y convencerle de que cambiará de opinión y del futuro que le esperaba en la corte. Pero el peregrino, como gustaba llamarse, está decidido. Su ruta pasa por la vecina capilla de Aránzazu, en donde hará el voto de castidad, y después a Navarrete, y desde allí el camino sigue por Tudela, Pedrola, Zaragoza, Lérida, Cervera e Igualada. Antes de embarcar en Barcelona con destino a Roma para solicitar el permiso necesario para peregrinar a Jerusalén, el peregrino se dirigió a la montaña sagrada de Montserrat.

El peregrino de Montserrat. Ignacio conoce los ejercicios espirituales.

Como hubiese leído en sus libros de caballerías que los caballeros noveles solían velar sus armas, por imitar él, como caballero novel de Cristo, con espiritual representación aquel hecho caballeroso y velar sus nuevas y al parecer pobres y flacas armas (...) toda aquella noche, parte en pie, parte de rodillas, estuvo velando delante de la imagen de Nuestra Señora, encomendándose de todo corazón a Ella, llorando amargamente sus pecados y proponiendo la enmienda de la vida para en adelante

Pedro de Rivadeneira
(*Vida del Bienaventurado Padre San Ignacio de Loyola*)

(...) se dio luego orden cómo velase las armas en un corral grande que a un lado de la venta estaba; y recogiénolas don Quijote todas, las puso sobre una pila que junto a un pozo estaba y, embrazando su adarga, asió de su lanza, y con gentil continente se comenzó a pasear delante de la pila; y cuando comenzó el paseo comenzaba a cerrar la noche.

Miguel de Cervantes
(*El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, Primera parte*)

Habiéndose despojado de sus antiguas ropas y adoptando un saco por prenda –lo que le valdrá el sobrenombre del “hombre del saco”–, Ignacio llegó por fin a Montserrat en torno al 21 de marzo. Como ya se dijo, la peregrinación a la montaña sagrada era muy popular en aquellos tiempos. Razón por la cual Ignacio guardó la idea de realizarla hasta allí, puesto que el santuario mariano quedaba próximo al camino para llegar a Barcelona. Además de encomendar sus planes a la Virgen (*la Moreneta*), como ya había hecho en Aránzazu, tenía intención de vestir allí las armas de su nueva milicia espiritual, a la manera en que los nuevos caballeros solían hacerlo para dar comienzo a la terrena. Como él sabía por las Siete partidas^[114], esta ceremonia estaba precedida por una vigilia nocturna durante la cual el nuevo caballero velaba sus armas.



Figura 3.21. Velando sus nuevas “armas” en Montserrat. Grabado perteneciente a la Vita Beati Patris Nostri Ignatii, de Pedro de Ribadeneira. Archivo MAS. Museo Histórico de la Ciudad de Barcelona.

114 Libro de naturaleza legal redactado en la época de Alfonso X, que da cuenta de todos los aspectos del ordenamiento jurídico de Castilla.

Pero antes de la vigilia quiso purificar su alma mediante una confesión general de toda su vida de pecador hasta ese momento (Tellechea, 2009). Durante tres días estuvo encerrado en una celda redactando esa confesión que luego entregó a Jean Chanon, un monje francés de la abadía que atendía a los peregrinos y al que confió sus proyectos. Como quedó dicho, muy probablemente Chanon facilitara a Ignacio un ejemplar del Ejercitatorio de Cisneros, seguramente su compendio breve por ser más asequible a los menos iniciados-, puesto que era el trato frecuente que recibía todo peregrino^[115] (Maroto, 2012). La oración metódica, el examen de conciencia, las tres vías de la ascética, etc.: de forma súbita y concentrada, Ignacio se puso en contacto a través de una sola lectura con la esencia de la literatura piadosa tardo-medieval y de las nuevas corrientes del Norte de Europa, especialmente con la *Devotio Moderna*.

Finalmente, tras su confesión general, el 24 de marzo de 1522, Ignacio representó litúrgicamente, como acto de transformación de la realidad (recuérdese la propiedad perlocutiva del lenguaje), la ruptura solemne con el caballero que había sido; como un armarse en negativo por el que se despojaba, delante del altar de la Virgen Negra, de todos los atributos feudales, colgando las armas que le quedaban en la verja de la capilla, se arrodilla vestido con su “saco” y reza, durante toda la noche, convertido en un hombre nuevo.

115 De hecho, una crítica interna del texto del Compendio breve con los Ejercicios espirituales ignacianos, lleva a pensar que el peregrino de Loyola, independientemente de su originalidad personal, utilizó un ejemplar de esta obra –y no de la obra completa de Jiménez de Cisneros- para redactar la suya propia. Todo hace pensar que debió conocer sólo la versión abreviada del manual (Melloni, 2006).

Manresa como laboratorio de los ejercicios.

Hechas, pues, de galope y aprisa las hasta allí nunca vistas ceremonias, no vio la hora don Quijote de verse a caballo y salir buscando aventuras (...).

Así como don Quijote entró por aquellas montañas, se le alegró el corazón, pareciéndole aquellos lugares acomodados para las aventuras que buscaba.

Miguel de Cervantes

(El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, Primera parte)

¿Qué nueva vida es esta, que agora comenzamos?

Ignacio de Loyola
(Autobiografía [21])

Una vez “armado”, el peregrino reanuda su viaje. Pero no se dirigirá cojeando al puerto de Barcelona, sino “hacia un pueblo, que se dice Manresa, donde determinaba estar en un hospital algunos días” [AU 18] con el objeto de recuperarse de los rigores del camino –casi 300 kilómetros desde Azpeitia– que han hecho mella en su debilitada salud a raíz de los ayunos y disciplinas físicas autoimpuestas. El hecho es que lo que Ignacio consideró en principio como una simple escala de pocos días allí, se convirtió en una estancia de cerca de diez meses que será la cumbre de su aventura espiritual, de su revolución interior. Pero, si su determinación era peregrinar sin demora a Tierra Santa, ¿por qué se detuvo en Manresa durante casi un año?

Cuando Ignacio llega a Montserrat el 22 de marzo de 1522, sabía que no podía entretenerse mucho tiempo allí si quería llegar a Jerusalén, porque los permisos para ir a Tierra Santa sólo se daban una vez al año en Roma: el lunes de Pascua, que en

esa ocasión recaía en el 20 de abril (Lacouture, 2006). Ignacio disponía entonces de menos de un mes para llegar al Vaticano. La autobiografía menciona que apareció un inconveniente: la comitiva del nuevo Papa, Adriano VI, pasaba en aquellas fechas por tierras catalanas, recorriendo el mismo itinerario que Ignacio. El peregrino, queriendo evitar encontrarse en Barcelona con personas del séquito papal formado por antiguos conocidos de la corte de Arévalo, decide permanecer en Manresa^[116]; finalmente, la demora de unos pocos días supuso el retraso de todo un año^[117].

Sin embargo, Ignacio vivió ese inconveniente como una oportunidad para continuar profundizando en el análisis de sí mismo que había comenzado en Montserrat, y a donde frecuentemente subía para recibir dirección espiritual de Chanon^[118]. Ello explicaría, dada su cercanía con la abadía, por qué Ignacio eligió la población de Manresa para vivir.

116 En realidad este peligro era algo remoto, porque él llegó a Manresa el 25 de marzo, mientras que la comitiva pontificia estaba todavía en Zaragoza el día 29 del mismo mes (Melloni, 2006).

117 Aparte de este motivo, se barajan otros posibles: uno pudo ser la peste, de la que se registraron algunos casos en el principado de Cataluña, y que movió a las autoridades de Barcelona a prohibir la entrada a forasteros en la ciudad. También pudieron influir las enfermedades que Ignacio sufrió en Manresa que le impidieron continuar el viaje (García-Villoslada, 1986).

118 En los procesos de beatificación (1595) y de canonización (1606), los monjes encuestados fueron unánimes en transmitir la tradición oral del monasterio según la cual Ignacio subió con frecuencia a Montserrat para recibir de su monje confesor “los ejercicios espirituales de esta Casa de fray García de Cisneros” (García-Villoslada, 1986).

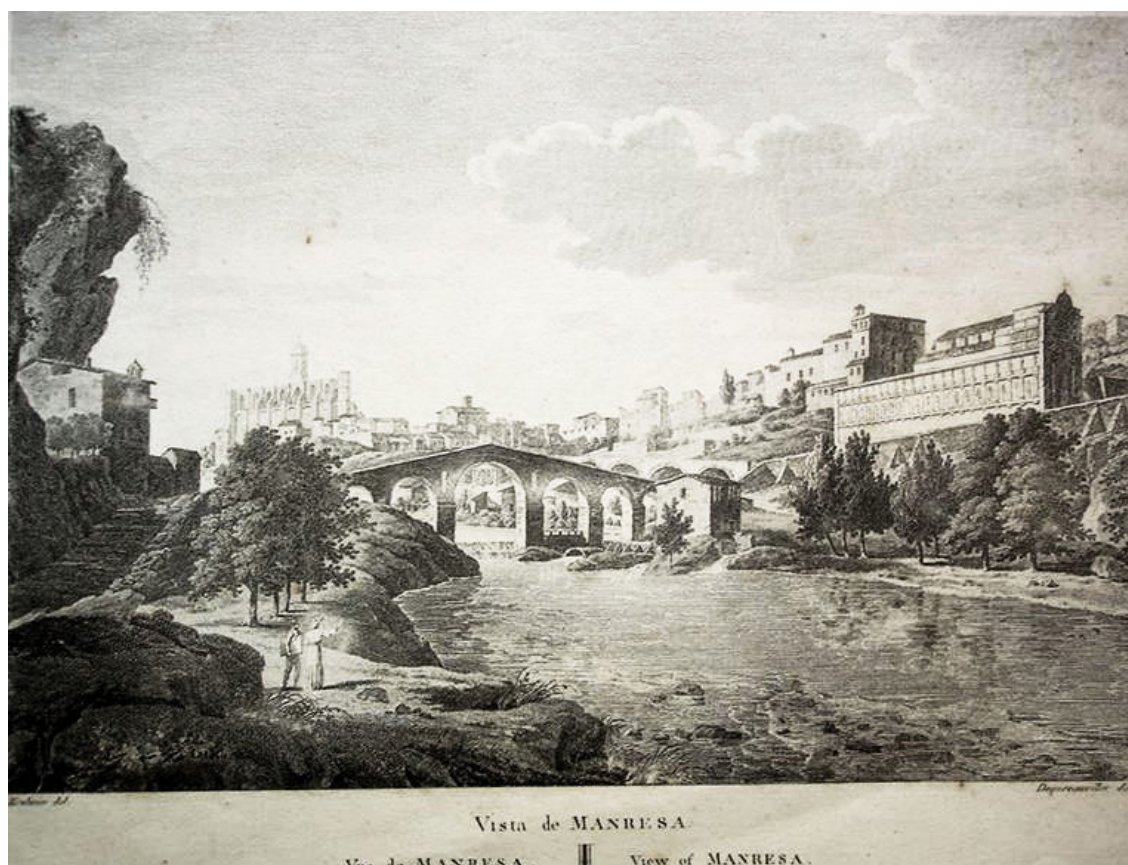


Figura 3.22. Vista de Manresa (1820). Grabado perteneciente al libro Voyage pittoresque et historique de l'Espagne de Alexandre Louis Joseph, marqués de Laborde.

Su vida allí era la propia de un peregrino pobre. Al principio encontró hospedaje en el hospital de Santa Lucía, donde se recogían los pobres y los enfermos. Pero el lugar habitual de su residencia fue el convento de los dominicos. Escuchémosle describir la vida que lleva entonces en Manresa:

“Y él demandaba en Manresa limosna cada día. No comía carne, ni bebía vino, aunque se lo diesen. Los domingos no ayunaba, y, si le daban un poco de vino, lo bebía. Y porque había sido muy curioso de curar el cabello, que en aquel tiempo se acostumbraba, y él lo tenía bueno, se determinó dejarlo andar así, según su naturaleza, sin peinarlo ni cortarlo, ni cubrirlo con alguna cosa, de noche ni de día. Y por la

misma causa se dejaba crecer las uñas de los pies y de las manos, porque también en esta había sido curioso” [AU 19].

En cualquier caso, la estancia de Ignacio en Manresa fue fundamental para la redacción de los ejercicios espirituales. Manresa fue, en palabras suyas, su *primitiva iglesia*, la antesala de toda su vida espiritual posterior. Un manresano anónimo escribió en 1891: “Manresa es para Ignacio lo que el monte Sinaí para Moisés, lo que el monte Albernio (la Verna) para San Francisco de Asís” (citado en Dalmases, 2006, p. 207).

Si Manresa fue su Iglesia primitiva, la cueva que ocupó allí fue su confesionario; su espacio privado de experimentación y análisis de las cosas espirituales, de su interioridad vuelta del revés. Curiosamente, Ignacio nunca habló de este lugar (García-Villoslada, 1986). En la autobiografía ni la nombra. Podríamos prescindir de ella en absoluto, si una tradición primitiva, nunca interrumpida, no nos hablara de ella, como el lugar preferido del santo. Cuando los manresanos conocieron años después el libro de los ejercicios espirituales, no supieron situar su origen sino en la Cueva. Repiten una y otra vez los testigos procesales que el “hombre del saco” visitaba muy a menudo, además del Hospital de Santa Lucía, dos lugares preferidos, cuya soledad le era particularmente grata: la ermita de Viladordis y la cueva a las orillas del Cardoner (García-Villoslada, Ibíd.). La cueva le atraía por la soledad y el apartamiento de aquel sitio, muy próximo a la ciudad, pero tan fragoso y casi inaccesible, que le parecía un lugar ideal para meditar sin estorbos, mortificarse lejos de cualquier mirada curiosa y escribir sin ser molestado en su libro de notas todo cuanto iba conociendo de sí mismo y que él pensaba que Dios misteriosamente le comunicaba.



Figura 3.23. Cueva de Manresa donde se sitúa la estancia de Ignacio y la redacción de los ejercicios espirituales. Fotografía realizada en Septiembre de 2012.

En las escarpadas de un montículo que caía sobre la orilla izquierda del Cardoner se escalonaban varios huertos de cultivo, en cuya parte inferior, entre rocas y maleza, se abrían cuevas oscuras causadas por la erosión del río a través de los siglos. Una de ellas se llevó las preferencias de Ignacio por ser más honda y oscura, por tener la entrada casi cubierta de zarzales y espinares y por tener una abertura suficientemente ancha para contemplar desde allí los riscos de Montserrat que como tubos de órgano se levantan majestuosos.

Nos narra el peregrino que allí “determinó estar algunos días, y también notar algunas cosas en su libro, que llevaba él muy guardado, y con que iba muy consolado” [AU 18]. Curiosa y repentina mención a “su libro”. ¿Se trataba de las casi 300 cuartillas que escribió en Loyola a partir del *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia? ¿O bien el Compendio breve que había puesto en sus manos Jean Chanon, y con el que se fue

viendo en los meses de su estancia para ser acompañado en los ejercicios espirituales que proponía Jiménez de Cisneros^[119]?

Fuera un texto u otro, lo cierto es que la tradición vincula la redacción de los elementos nucleares de los ejercicios con Manresa en el ámbito de esa cueva al mismo tiempo que los iba experimentando en sí mismo (Lacouture, 2006). Su principal fuente de entrenamiento fue el del discernimiento de espíritus, el aprender a ver con “ojos interiores”. Durante su estancia en Manresa, vivió en una continua batalla interior de consolaciones, desolaciones y escrúpulos por discernir la voluntad de Dios frente a las ideas inspiradas por el “enemigo de natura humana” y las pulsiones más recónditas de su propio cuerpo: “(...) empezó a tener grandes variedades en su alma, hallándose unas veces tan desabrido, que ni hallaba gusto en el rezar, ni en el oír la misa, ni en otra oración ninguna que hiciese, y otras veces viniéndole tanto al contrario desto, y tan súbitamente, que parecía habersele quitado la tristeza y la desolación, como quien quita una capa de los hombros a uno.” [AU, 21].

Por ello, pasa las noches y los días confesándose, en ayunas durante largos periodos, mortificando su carne, rezando continuamente. Una situación que, no es difícil imaginar, le condujera a la tentación del suicidio: “Le venían muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía y estaba junto del lugar donde hacía oración” [AU 24]. Su confesor Chanon le pone en guardia contras estas locuras como formas veladas de orgullo. A partir de entonces, Ignacio intenta llevar una vida no tan sacrificada.

De todas las visiones y raptos místicos que experimentó en esos meses, Ignacio recuerda siempre como su iluminación intelectual más importante (más que una visión) -antes de la de 1538 en La Storta cerca de Roma-, la que sus biógrafos denominan la

119 Del relato autobiográfico podemos tomar otro dato que apoyaría parcialmente esta tesis: Ignacio cuenta que, durante el primer periodo eremítico de su estancia en Manresa, se daba siete horas de oración diarias. Estas siete horas podrían corresponder a las siete Horas del Rezo Canónico. Nuestra interpretación es que Ignacio hacía las siete horas de oración mental utilizando estas pautas, prescindiendo de la recitación de los salmos. De hecho, este el método que fijó en sus Ejercicios (Melloni, 2006).

“ilustración del Cardoner”, por el nombre del río que baña Manresa y a orillas del cual el peregrino, un día que iba a rezar, quedó transformado súbitamente:

“(…) y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande que, le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola” [AU 30].

La nota que Cámara añadió más tarde todavía es más explícita: “Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que tenía antes^[120]” [AU 30].

Fruto de toda esta tempestad interior, desde los impulsos suicidas hasta la iluminación del Cardoner, resultaron los Ejercicios Espirituales. Si el ermitaño del Cardoner creía que su método le había sido inspirado, dictado por una voluntad superior, también sabía que era un pedazo de su sustancia y de su carne, el reflejo de una experiencia trágica. Nada había aquí que no se hubiese primeramente vivido, sufrido y, en primer lugar, ejercitado sobre sí mismo:

“Él me contestó que los Ejercicios no los había escrito todos de una vez, sino que, algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que también podrían ser útiles a otros, y así las ponía por escrito” [AU 99].

120 Paul Valéry, tan poco inclinado a la naturaleza misteriosa e irracional de tales “ilustraciones del espíritu”, describía así la experiencia de un gran hombre: “De golpe, la verdad de alguien se hace y brilla en él; una inteligencia ha descubierto o ha meditado para qué había sido creada: ha formado, de una vez por todas, el modelo de todo su ejercicio futuro” (Valery, 1961/2005). Pero no es a Loyola al que se refiere de esta manera, sino a René Descartes...



Figura 3.24. Redacción de los Ejercicios espirituales asistido de visiones místicas. Sobre la cueva, la abadía de Montserrat. Grabado perteneciente a la Vita Beati Patris Nostri Ignatii, de Pedro de Ribadeneira. Archivo MAS. Museo Histórico de la Ciudad de Barcelona.

Un texto vivo que crece.

Efectivamente, los ejercicios no fueron obra de un solo momento. Ignacio fue corrigiéndolos y completándolos, al compás de sus propias experiencias hasta finales de los años 40 ya en Roma (Arzubialde, 2009). El texto que compuso en Manresa debía contar con unas ideas muy básicas que sucesivamente se fueron concretando y

sistematizando en su etapa de estudiante en Alcalá de Henares y Salamanca^[121], centros de enseñanza ambos receptivos a las nuevas corrientes espirituales como el erasmismo donde conoció el *Enchiridion* y el Gergonsito del que ya nunca se separó^[122], en el colegio de Santa Bárbara en París – partidario de una nueva espiritualidad renovadora y erasmista frente a la Soborna, todavía de corte escolástico y tradicional -, y finalmente en Italia con su aprobación definitiva por el Papa Paulo III. Todo ese tiempo reflejará un proceso lento de gestación y prueba que irá conformando el acabado conjunto de prácticas que analizaremos en los siguientes capítulos.

Re-creando la tradición.

En una lectura finalista, teleológica, los ejercicios espirituales ignacianos podrían considerarse la culminación del Renacimiento cristiano. De manera unívoca, cuando desde el siglo XVI en adelante se hable de este conjunto de prácticas psicológicas para el autogobierno ligadas a la religión por muchos siglos, se tendrán por autoría exclusiva de Ignacio de Loyola, sepultando y eclipsando hasta fecha reciente, toda su genealogía que proviene desde la antigüedad clásica hasta el siglo XVI y que aquí hemos tratado modestamente de re-construir a partir de un examen crítico de muy diferentes textos. Sin embargo, la historia de su gestación murió irónicamente bajo la forma del arrebató místico, con la inspiración divina que dictó *hic et nunc* a Ignacio esos ejercicios en las profundidades de su cueva de Manresa sepultando todas sus versiones previas.

121 En ambos lugares será sometido a todo tipo de persecuciones acusado de alumbrado por enseñar a otros cómo hacer los ejercicios espirituales (Cacho, 2000). Así mismo, se pondrá en contacto con las corrientes erasmistas de las que eran partidarias las universidades., especialmente la Universidad que fundó Cisneros en Alcalá. Esta institución y su fundador representaron el erasmismo en Castilla. Se puso como objetivo asumir en un nivel universitario las corrientes místicas y contemplativas castellanas y aun europeas. Con el nuevo camino innovador estaban comprometidos muchos de los profesores de la Universidad, así como amigos y protectores de Loyola (García-Villoslada, 1986).

122 Le gustaba tanto por su devoción y sencillez que desde que vino a sus manos no buscó ya ningún otro libro espiritual (Dalmases, 2006).

Además de su origen milagroso, igualmente contribuyeron a borrar ese pasado la propia Compañía de Jesús y su monopolio al respecto. A partir de ella se dará algo así como una fabricación *Prêt-à-porter* de la experiencia de los ejercicios a través de su difusión en colegios, casas de espiritualidad, seminarios, etc. Esa democratización, en último término, contribuyó notablemente a la emergencia del hombre moderno, si bien, sustentado sobre la base de una nueva antropología que lleva grabado a fuego el signo de la cruz.

Así pues, sin ánimo de erosionar la originalidad de la propuesta ignaciana, este capítulo ha tratado de subrayar que los ejercicios de Loyola no podrán entenderse al margen de los conceptos, procedimientos, técnicas, contenidos, distribuciones temporales, condiciones externas e internas del ejercitante, etc., que portan en su núcleo el sustrato de los tiempos. Ignacio se enamora de la humanidad de Cristo junto a san Agustín, san Francisco, Buenaventura, Kempis; utilizará la misma diversidad de ejercicios que Epicteto, Orígenes, Mombaer; considerará la importancia central del gobierno y disciplina de la afectividad con Anselmo, Escoto, Erasmo; concebirá el progreso en la vida ascética de la mano de Guigo II, el Pseudo-Dionisio, Hugo de Balma, etc. Como representación de este proceso el lector puede consultar la figura 3.23 en torno a tres ejes que constituyen la práctica de los ejercicios ignacianos: el conjunto de las tecnologías del yo y su organización interna, la concepción progresiva del conocimiento interno, y la concepción de la afectividad y la voluntad.

Sin embargo, como empezamos diciendo en este capítulo, los ejercicios ignacianos no son simplemente una síntesis de la tradición ascética, sino que son una recreación creativa de la misma. La clave está en que su el libro no está pensado para “leer” sino para “hacer”; todo está dedicado a la acción o a una disciplina del comportamiento o del intelecto. El hecho de que el libro sea una vivencia, hace que el ejercitante está llamado a crear sus propias palabras, no a repetirlas. Esta enseñanza queda reflejada en la nueva orientación que Ignacio da a la vida espiritual y a la experiencia de Dios. Ahora que ya hemos visto de forma condensada la tradición de los ejercicios espirituales en

los que se asientan los de Ignacio, seremos más capaces de detectar el nuevo sentido y valor de su propuesta a partir del siguiente capítulo.

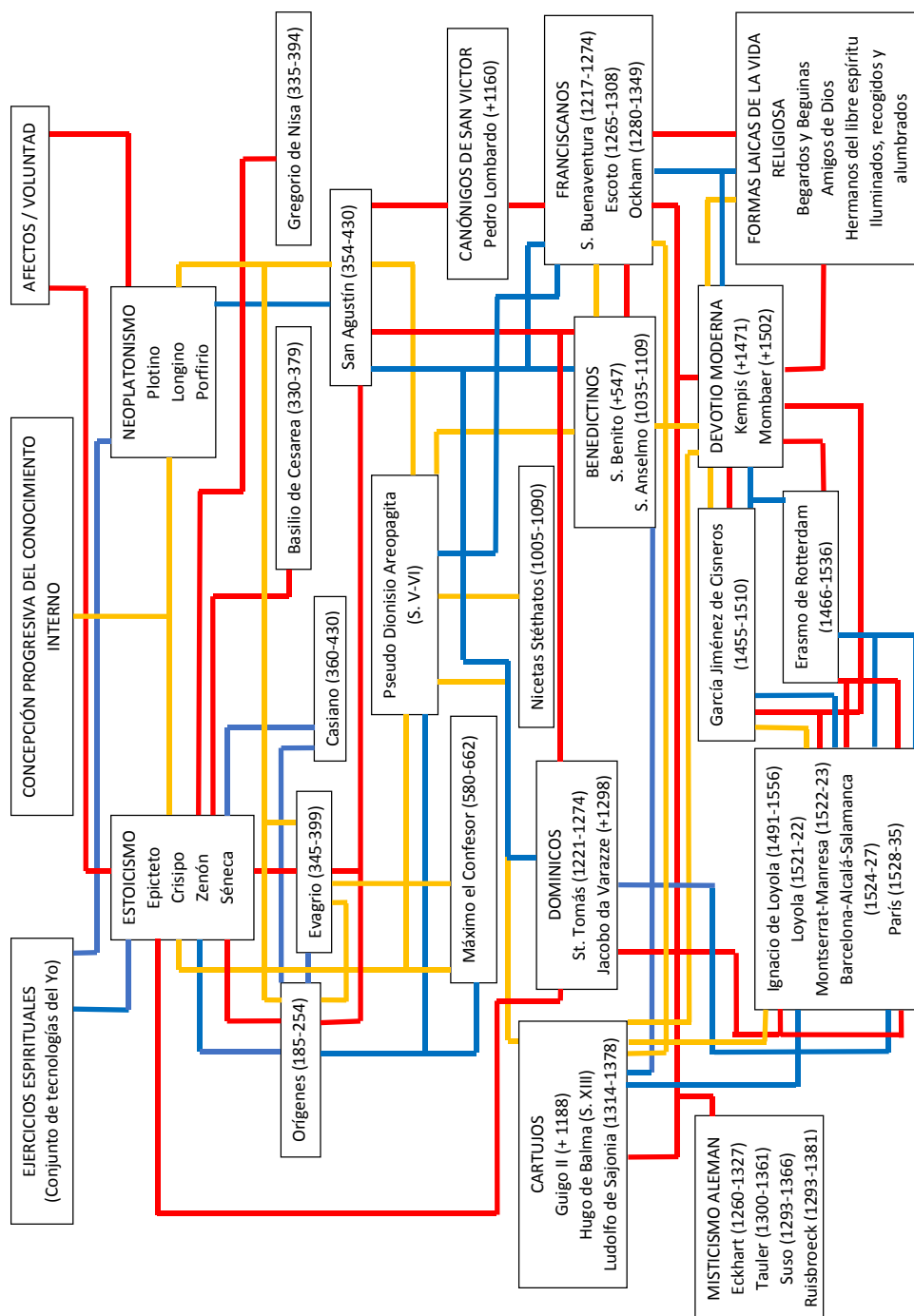


Figura 3.25. Mapa genealógico de los ejercicios espirituales ignacianos.

CAPÍTULO 4

EL MARCO ANTROPOLÓGICO DE LOS EJERCICIOS IGNACIANOS

LA NATURALEZA DE LA VIDA INTERIOR Y EL PAPEL DE LA
AFECTIVIDAD EN LA ORIENTACIÓN DE LA ACCIÓN

Internándose en la semiosfera ignaciana.

Lotman (1996) afirmaba que, con independencia de su grado de inclusividad, cualquier semiosfera como universo gramatical relativamente demarcado, –sintáctico, semántico y pragmático al mismo tiempo–, se comportaba simultáneamente como espacio fronterizo entre la significación y la nada^[1]. Aunque conformado a partir de otras esferas de sentido, la comprensión exhaustiva de las propiedades específicas de ese dominio sólo sería posible entonces desde la misma superficie que éste delimitara, mientras que más allá de sus márgenes sólo se encontraría la ininteligibilidad y un cierto hermetismo. Así pues, para poder comprender las especificidades gramaticales que vertebran la semiosfera ignaciana en sus justos términos, antes tuvimos que estudiar con cierto detalle el desarrollo técnico (tecnogénesis) de los ejercicios espirituales desde la antigüedad clásica hasta su revitalización en el Renacimiento, así como los diferentes anclajes culturales y ámbitos de racionalidad –distantes y próximos– en donde de manera paulatina se fueron gestando, reformando, transformando y enriqueciendo ese conjunto de tecnologías del yo hasta su recepción en Montserrat a partir de la cual, Loyola produjo su propia interpretación de los mismos. Y es que, como ya defendí, los ejercicios ignacianos no son simplemente una síntesis de la tradición ascética previa puesta al día para las necesidades del hombre renacentista, sino una recreación original de la misma con la que guarda cierta distancia, como el lector podrá comprobar. Un alejamiento este, insisto, que no habríamos podido comprender debidamente si antes no se hubiera examinado el bagaje del que surge.

Para estudiar las propiedades de la cosmovisión ignaciana que se desprende del análisis del texto de los Ejercicios, el cual será referencia imprescindible para la hermenéutica de sus ideas y la comprensión de sus conceptos clave que paulatinamente se irán desplegando, he dividido mi análisis en tres bloques que se corresponden con el capítulo que ahora nos ocupa así como con los dos próximos.

1 Incluso llega a negar que fuera de dicho espacio sea posible la existencia misma de la semiosis.

Con respecto al contenido del presente capítulo, me centraré en el marco antropológico que sustenta el edificio conceptual y metodológico de Loyola. Por tanto, se tratará de responder a la pregunta de qué es el hombre para Ignacio, cuál es su punto de vista sobre la naturaleza humana y, especialmente, de la arquitectura del psiquismo y el papel que asigna a la afectividad en la misma para la dirección del comportamiento. Tras responder a estas cuestiones, veremos entonces qué son los ejercicios espirituales y cuál es su función.

Una vez definidos los “qué” tanto del hombre como de los ejercicios, en el capítulo siguiente se analizará el “cómo”, es decir, la estructura formal, retórica, a través de la cual se logran los objetivos propuestos por la actividad. Es aquí donde discutiremos acerca de la gramática del autodomínio que venimos persiguiendo desde los capítulos dos y tres.

Ya con respecto al capítulo seis, se realiza un análisis microgenético del proceso que articula la forma y el contenido en la deconstrucción-construcción del sistema de orientación afectivo del ejercitante por medio de las prácticas de las que se compone el texto, donde veremos cómo al mismo tiempo se van desplegando y consolidando nuevos recursos mentales que inciden en la edificación de un yo complejo, deliberativo, que va densificando el espacio de la conciencia y permitiendo un mayor grado de autonomía en la actuación.

Por tanto, pasemos ya sin más demora a tratar el primer objetivo que nos hemos marcado: la antropología ignaciana.

¿Qué es el hombre? El Principio y Fundamento [23] como síntesis antropológica.

Si convenimos que una antropología, en un sentido lato, se trata de un constructo teórico que debe ser capaz de proporcionar una visión integral acerca del ser humano

permitiendo la convergencia y articulación, desde muy diversas perspectivas y ámbitos de conocimiento, de todas las afirmaciones que se puedan hacer sobre éste, debemos advertir ya desde el principio que el enfoque ignaciano rehúsa de tal concepción; como en otros tantos asuntos, es inútil buscar en Loyola una exposición sistemática y global sobre su concepción antropológica. Y es que la espiritualidad ignaciana no da muestras ni de pretender acrisolar una nueva teoría de la naturaleza humana, pero tampoco de adscribirse unilateralmente a un único punto de vista conocido (Arzubialde, 2009). Aunque es cierto que el modelo antropológico de los Ejercicios se muestra tributario en gran medida de las teologías agustina y escolástica (aristotélico-tomista)^[2], no es menos verdad que Loyola las utiliza tan solo de forma instrumental, sin que con el recurso a éstas quede resuelta su comprensión de la realidad humana. De la misma manera, nuestro autor recoge y organiza conceptos y esquemas muy diversos diseminados por toda la tradición espiritual cristiana desde sus orígenes hasta algunos autores contemporáneos suyos: la dualidad alma-cuerpo, la tópica de las potencias del alma, la tensión de auto-trascendencia dentro de la propia persona, la notable relevancia del factor afectivo en la ordenación integral de la persona, etc. Ideas y conceptos, en definitiva, que se trataron en el capítulo tres y cuyas resonancias no dejaremos de reconocer en el trasfondo del texto ignaciano. Pero si hay un emplazamiento específico en el que de forma más nítida podemos encontrarlas ideas centrales de la antropología de Loyola que organizan su pensamiento, este es sin lugar a dudas el número [23] de los Ejercicios, denominado como “Principio y Fundamento”.

El Principio y Fundamento se trata de algo así como el pórtico de entrada y la síntesis de toda la espiritualidad ignaciana (Royón Lara, 1967). Representa por tanto el eje rector que vertebra los objetivos que se marcan los Ejercicios y que continuamente se va repitiendo a lo largo de toda la experiencia orientándola hacia su sentido último^[3]. Es por ello que contiene tanto 1) una descripción teleológica

2 En [363] exhorta a alabar tanto los sistemas de San Agustín como de Santo Tomás.

3 En cuanto a la génesis del texto ignaciano, parece que este tiene cierta analogía con el canon 4º del capítulo VIII del “Manual del caballero cristiano” de Erasmo. Y es posible que Ignacio o bien lo tomara de él y luego lo reelaborase a su modo, o bien asimilar al mismo contenido de otro texto común a ambos autores (Arzubialde,

—y teológica— del hombre entendido como una naturaleza ordenada naturalmente hacia la trascendencia divina; 2) el principio práctico de ese orden en todos los ámbitos de la persona (psicológico, social, etc.) y, en consecuencia, su Némesis, los criterios del desorden; 3) y la disposición fundamental que la voluntad debe guardar para efectuar dicho orden (García Domínguez, 1992). Como resulta evidente por su contexto religioso de fundamentación, la antropología ignaciana no deja de ser una antropología teomórfica; y es que la aportación de Loyola sobre la naturaleza humana nunca prescinde la dimensión teológica, pues lo humano encuentra en la trascendencia un referente que no es accidental, sino constitutivo (Royón Lara, 2007). El sentido de su existencia está grabado en lo más profundo de él. A raíz de este presupuesto, no extraño entonces que para la espiritualidad ignaciana sea crucial el encuentro personal-gracia.

Pero la visión ignaciana no se agota en las relaciones del binomio Dios-hombre; este eje se abre a un tercer elemento nuclear: el mundo. El Principio y Fundamento describe así la situación del hombre como un drama desmesurado que lo escinde entre su conciencia de “criatura” cuya constitución es porosa a la trascendencia y su propensión, no menos natural, hacia lo sensible como un ámbito susceptible de desorientarlo hacia medios tomados como fines que se colman a sí mismos. Pero la visión ignaciana, como veremos a continuación, lejos de proponer una ruptura con la materia como fuente de desorden, tratará de integrarla como elemento mediador entre Dios y el hombre ahondando en la necesidad de pensar todo posible vínculo desde esa triple conexión (Royón Lara, 2007). A este respecto, llama la atención que en el Principio y Fundamento, Ignacio evite las definiciones esencialistas tanto del hombre como de Dios y del mundo. Su propósito es destacar que la comprensión de estas tres instancias sólo es posible a partir del sistema de relaciones que las vehicula^[4]. Ya en la

2009). Otros autores creen que el texto puede provenir del *Liber II Sententiarum* de Pedro Lombardo (Melloni, 2001).

4 Como se verá más adelante, será esta misma concepción relacional del sujeto la que marque la operatividad y el carácter práctico de la espiritualidad ignaciana.

primera frase del Principio y Fundamento nos encontramos con los términos generales de esa triple relación que guiarán toda la práctica de los Ejercicios:

“El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado” [23].

Como vemos, los aspectos relaciones se dividen en dos partes. Por un lado, entre el hombre y Dios primeramente, y entre el hombre y el resto de las criaturas en segundo lugar. Veamos detenidamente cómo se establece la relación entre estos tres elementos para comprender su enorme importancia en la sistemática ignaciana.

El hombre en referencia a Dios.

Saber es conocer la cosa por sus causas.

Aristóteles
(*Metafísica, Libro I, A, 983a*)

Resulta curioso constatar que ese gran frontispicio que representa el Principio y Fundamento no se trate tanto del primer hito que marca el comienzo del camino para el ejercitante como, precisamente, del último, de su horizonte. Podría decirse que el punto de salida de los Ejercicios consiste ya en sopesar justamente el punto de llegada. Esto, obviamente, no es una casualidad. Como se dijo, la referencia del hombre a Dios, según Ignacio, es genuinamente teleológica, abocada a una relación de dependencia en su condición de criatura, de saberse vector, que lo predispone a percibir la realidad en su ordenamiento teocéntrico. De ahí que la comprensión del hombre sea posible atendiendo a sus finalidades, y no tanto a sus “qué” (Guerrero, 1998). No es que el ser humano sea únicamente creado “por” Dios, sino también “para” Dios. Por tanto, para

Ignacio el servicio divino y la propia salvación del hombre no son dos fines distintos, sino un solo propósito que engrana estos dos aspectos (ver por ejemplo [169]). Así pues, la norma última de ordenamiento de la propia vida es ese fin auto-trascendente, el cual es un proyecto universal en tanto que pertenece a la esfera de lo ontológico.

El hombre en referencia al mundo: su problematización histórica.

Pero ese “para” de la criatura es todo menos sencillo. Y es que el hombre, aunque ser dotado de un destino, aparece en la segunda proposición del Principio y Fundamento como entidad que se desarrolla a través de su estar referido a las cosas, a la materia, lo cual supone por parte de Ignacio una toma de conciencia de su problematización en tanto que ser histórico. Dada la importancia central de esta cuestión sobre la que gravitará la lógica de los Ejercicios, conviene que la desarrollemos con cierta parsimonia.

1. Dios y la materia.

A tenor de los vínculos innegables que ligan al hombre con la realidad física, Ignacio objeta a san Agustín su idea de que el conocimiento de Dios se dé exclusivamente en el plano vertical y la interioridad del creyente –bajo la forma de una epifanía- prescindiendo de todo lo demás. Muy al contrario, este conocimiento hay que descifrarlo en la urdimbre de relaciones que el sujeto sostiene con el mundo de la materia. Y es que en la concepción ignaciana, la divinidad no es tan solo un poder extrínseco que, a manera de causa material, ha dispuesto el mundo para seguidamente desentenderse de él, sino que ésta se trata de una realidad ínsita, yacente, aunque de manera encriptada, en las cosas mismas [235] (Kolvenbach, 1999). En consonancia con la cosmología panteísta del Humanismo, Ignacio se distancia así de los esquemas ptolemaicos y su doctrina fisicista en donde el mundo es una entidad mecánica e inerte

cuyo principio de actividad goza de autonomía tras su concepción según las leyes que proceden de la razón divina (Copérnico, Kepler, Descartes). Y es que el principio divino se halla inscrito en la realidad física por esencia, presencia y potencia (Aquino, 1947). Así pues, lejos de separar la acción divina y el mundo, Ignacio concibe que necesariamente debe haber una experiencia mundanal de Dios, pues la trascendencia se revela en la inmanencia de los acontecimientos actuando éstos como sus signos. Por todo ello, podemos decir que la espiritualidad ignaciana es fuertemente semiótica, mediacional, pues concibe que la comunicación de Dios con el hombre será siempre “inmediate” [15], a través de algún objeto que desempeñe transitoriamente el cometido de actuar como signo de la realidad trascendente^[5]. Así pues, si bien podemos afirmar que ese conocimiento no está dirigido o impuesto por las cosas, lo cierto es que sin éstas, es absolutamente inviable.

2. Un yo encarnado.

Pero esta concepción mediacional de la espiritualidad se intensifica aún más al subrayar Ignacio que el hombre también forma parte de la realidad mundana; él mismo constituye un signo entre los signos. Por así decirlo, la concepción renacentista operó el tránsito del dualismo platónico, que postulaba el “poseer un cuerpo” en el que el alma se alojaba como una sustancia distinta, al “ser corporales”, señalando entonces que nuestras disposiciones sensitivas y nuestro particular emplazamiento en el mundo, determinan nuestra subjetividad y por ende, nuestra manera de conocer (Chércoles, 1999). Así pues, lo que Ignacio plantea en último término, situándose como precursor de la problemática epistemológica contemporánea acerca de los criterios de objetividad, es que todo conocimiento es interpretación y que esa hermenéutica es el fruto de una subjetividad que se formula desde un determinado contexto histórico, cultural, etc., que le proporciona una visión singular del mundo. Conocemos mundanalmente

5 Recordemos el concepto de hierofanía.

porque somos mundanos. Como se comprende, esta concepción de un yo encarnado dista enormemente del *cogito* cartesiano posterior.

3. Todo fue hecho para él.

Pero la concepción antropológica ignaciana, en tanto que supone un horizonte trascendental de la naturaleza humana, no considera que la relación entre el hombre y el mundo se agote en una mera identidad simétrica. Debe existir un vínculo de servidumbre del segundo con respecto al primero. Y es que, como reflejo de su constitución divina, el hombre es el centro de “las otras cosas sobre la haz de la tierra”, definidas desde él y para él, pero no de modo absoluto, sino “para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado” [23]. Así pues, encontramos que antropocentrismo y teocentrismo se coordinan nuevamente de modo que el primero sólo puede alcanzar su plena realización, su horizonte de sentido, cuando no se convierte en centro absoluto, sino cuando se contempla e interpreta a la luz de la trascendencia divina^[6] (Royón Lara, 1967). En cualquier caso, situado entre lo finito y lo infinito, entre lo eterno y lo temporal, entre el Creador y su obra, el hombre representa la clave de bóveda - el *microkosmos* que diría Aristóteles-, que enlaza todos los niveles ontológicos del ser creado^[7].

6 Esta conjugación de antropocentrismo y teocentrismo encuentra su más acabada realización en la obra capital de Ignacio: la Compañía de Jesús. Toda su concepción, recogida en las Constituciones que el mismo Loyola redactó, es un entramado de la “mayor Gloria de Dios” y del “bien universal de los hombres” [CO 204, 222, 307, 308, 508, 603, 813].

7 El giro a la subjetividad moderna, que es determinante en Lutero y Calvino, se da también en Ignacio, siguiendo el camino preparado por el nominalismo, la espiritualidad metódica y las corrientes místicas del medievo tardío.

4. La ambivalencia del mundo.

Pero, si bien el mundo se constituye entonces como el espacio de tránsito y comunicación entre Dios y el hombre, éste muestra de hecho un carácter ambivalente. Las cosas favorecen u obstruyen ese vínculo en función del horizonte al que se encaminen. Y es que como antropología asistida por una fenomenología del signo, los valores de los que habla son siempre relacionales. Su significación muda con las circunstancias, con el papel que desempeñan dentro de un determinado contexto de actividad. De acuerdo a ese carácter pragmático, todo valor en pos de la vida espiritual se vuelve así transitorio. Como a continuación veremos, todo el dinamismo de esta problemática colocará constantemente al hombre en la tesitura de tener que elegir qué medio, en cada circunstancia, es el más adecuado –o inconveniente- para la realización de su fin. El Principio y Fundamento prevé un sistema de ordenamiento ante esta disyuntiva por medio de la coordinación dinámica de dos respuestas complementarias: una primera de “alejamiento”, que llama indiferencia^[8], (“es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas”) y que anima a un distanciamiento orientador y una neutralidad semántica de las cosas que permita al hombre restaurar su ordenación teocéntrica; y una posterior de “acercamiento”, “solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce”, es decir, elegir aquellos medios más adecuados para la prosecución del fin (García Mateo, 2000).

Entre el “tanto ha de usar y el tanto debe quitarse” [23], se abre así un espacio que carece de posiciones inamovibles, sujeto a un movimiento oscilatorio continuo, en donde el hombre, en su ajuste al mundo, tendrá que soslayar todo aquello que

8 Significa no hacer diferencias entre todas las cosas del mundo para ir hacia Dios, sino usar de ellas según se necesite y requiera. Esta indiferencia no se trata de la fría *ataraxia* por la que el hombre hubiera aniquilado sus afectos, y ya todo le diera igual. La indiferencia está, por su misma naturaleza, cargada de afecto. Es la docilidad de la fe de la que habla la Escritura. Es una distancia crítica que a la vez objetiva y sumerge más y más en las circunstancias y acontecimientos de la vida, donde es preciso hallar la voluntad divina oculta entre múltiples posibilidades. La indiferencia no es, pues, una actitud dirigida exclusivamente a la elección concreta de estado, sino una “disposición fundamental” que afecta a todas las dimensiones del ser humano frente a Dios, frente a sí mismo y frente a todas las cosas.

lo alienta o que lo hipoteca para asumir el fin genuino del Principio y Fundamento (Arzubialde, 2009). A este vaivén quiere incorporar Ignacio al ejercitante quien se la juega en la materialización de estas dos respuestas, dado que en ellas bascula el verdadero equilibrio entre Dios, el hombre y el mundo.

5. El drama de la elección.

Así pues, aunque el hombre, por su condición de criatura, estaría naturalmente dirigido al fin para el que ha sido creado, no lo estaría, sin embargo, electivamente hacia los medios; no porque ese fin sea confuso o difícil, sino porque el modo de alcanzarlo, como dijimos, está sujeto a las eventualidades de la historia y por consiguiente, sujeto a la necesidad de adoptar ante ella opciones que requieren de su adecuada actualización (Muñoz, 1952; Tejera, 2002). Por tanto, la preferencia del fin último en la cúspide de su jerarquía de valores, dista de ser un convencimiento sostenido pacíficamente en el hombre. El Principio y Fundamento apunta que al tratarse de un animal cultural, sus medios pueden entrar en crisis por defecto de horizontes en su relación con las cosas. Y esto es lo que permite hablar entonces del drama de la existencia, en tanto que tensión constante entre la orientación a Dios a través del ordenamiento de la materia, o al mundo como un fin en sí mismo. Precisamente por ese carácter indeterminado, provisional y sin garantías sobre cómo mejor responder a nuestro fin, la elección, el eje de toda la actividad humana, tiene siempre un carácter agónico y trágico, pues elegir supone, al mismo tiempo, renunciar. Así pues, la elección –prueba última de su libertad- constituye al individuo en su verdadera responsabilidad como cristiano. Y es que por la libertad, el hombre decide y asume las consecuencias de sus decisiones y, con ello, se va haciendo persona en las encrucijadas de su biografía (Iglesias, 1932). Puede determinarse hacia lo que se presenta como más adecuado en la prosecución de su fin último, o bien, puesto que su libertad garantiza que pueda incluso decidir en contra de su realidad más profunda, rechazar el fin para el cual ha sido creado

perdiéndose en la espesura de sus relaciones con las cosas. Decidir, tanto en un caso como en el otro, es así arrogarse la autoría del mundo y de la historia.

6. La empresa de construir el mundo.

Como vemos, la posición de Loyola se aleja del ideal estoico de resguardarse en la ciudadela interior y renunciar al mundo, a intervenir en él, tópicos que también vimos en la espiritualidad medieval, e incluso en los autores de la *Devotio Moderna*. Muy al contrario, Ignacio insta a entender y captar las dinámicas por las que opera la realidad mundana, precisamente para transformarlas (Fessard, 2010). Si bien el mundo es obra de Dios, el pecado lo ha hecho imperfecto. Es por ello que el hombre debe restaurar su ordenamiento primitivo, proyecto que constituye el núcleo del Principio y Fundamento. De nuevo vemos así como se mantiene simultáneamente tanto la inmanencia de Dios en la materia, que no degenera en la *fuga mundi* de los mecanicistas, y la responsabilidad del hombre como agente de la historia que interpreta la voluntad divina por medio de su experiencia mundanal. Así se realiza nuevamente la sinergia: Dios interviene en la historia pero sin desplazar al agente histórico humano; ambos son sus co-creadores. El mundo hecho y acabado de la contemplación medieval se ha diluido entonces a favor del mundo siempre por hacer, en construcción, de la modernidad que exige la suma de esfuerzos por parte de Dios y el hombre. Frente a la antropología de la contemplación protestante (Blanco, 2002), se contrapone una antropología de la acción ignaciana. El sujeto ahora va haciendo el mundo -y a sí mismo- y no solamente viviendo en el mundo heredado de un linaje, ya sea definido tanto por las tradiciones y costumbres, o bien predestinado por la omnipotencia de un *fatum* inalcanzable.

7. Los condicionamientos de la libertad: una espiritualidad de la sospecha.

Sin embargo, aunque libre, ese continuo proceso que es el hombre no siempre tiene la garantía de poder actuar conforme a su propósito ya que sus condicionamientos, tanto internos como externos, operan de manera continua sobre él^[9]. Se trata, pues, dice Loyola, de que la persona tome conciencia de que en su naturaleza anida el pecado y desorden que subrepticamente pueden desviar su voluntad del fin último. Así pues, Ignacio sostiene que cuando se cree conocer la voluntad de Dios, con frecuencia somos presa de nuestros propios engaños para ajustar unos medios inadecuados a ese fin teológico (Casanovas, 1929); Una cuestión esta del carácter proyectivo del conocimiento en donde Dios se confunde con sus representaciones, y que ya vimos en la tradición ascética cristiana al hablar de la *prosoche*.

Así pues, las desviaciones para satisfacer lo que propone el Principio y Fundamento no sólo se deben al carácter aparente de las realidades mundanas, objeto que constituye el centro de la reflexión platónica, ni tampoco se trata únicamente del fruto de la naturaleza humana imperfecta, como señala san Agustín, sino que también es el resultado del ejercicio de la misma subjetividad orientada con autoengaños y razones aparentes a la búsqueda de Dios (García Domínguez, 1992). Todo esto supone que en Ignacio se desarrolle fuertemente una espiritualidad de la sospecha pre-cartesiana en cuanto nuestro autor pone en tela de juicio de manera sistemática las certidumbres que se muestran evidentes en el *cogito* ubicando al yo como agente central del discernimiento y disección de sus experiencias para conocer las verdaderas motivaciones que éstas anidan de forma soterrada (Gassisi, 1990; González Hernández, 1990). El esquema antropológico que Ignacio emplea, responde por tanto a una visión dinámica, evolutiva y, si queremos, conflictiva de la personalidad. Así pues, el hombre se entrega a la empresa inconmensurable de descifrar los signos de la voluntad divina a partir de las huellas que ésta deja encriptadas en la experiencia

9 Dentro de nosotros está la tensión del pecado, el “desorden de las operaciones” [63] y las “tendencias contrarias al discurso del reino” [97]; fuera de nosotros está el mundo, “que tienta con su honor vano” [63].

humana sin confundirlas con sus propios deseos y motivaciones bastardas. Esto será para él un trabajo permanente de rastreo y autocontrol, cada vez más lúcido, cada vez más penetrante y sutil. Será, en definitiva, un ejercicio espiritual.

Como vemos, en el ideal del hombre expresado en el Principio y Fundamento, la tensión entre la orientación a Dios y la incardinación en el mundo, se desarrolla desde la doble dinámica de un yo que se sitúa en el centro de la reflexión ignaciana convertido en una forma de virtud donde surge la necesidad de “disponerse” en un trabajo arduo sobre sí mismo que coopere con la gracia divina [1, 16, 319] para afirmar su autonomía y, en consecuencia, realizar plenamente su libertad (Bakker, 1995). Pero, dentro del juego de potencialidades de que el hombre dispone para actuar en la realidad, ¿cuál o cuáles de ellas son las que impiden o dificultan este adecuado ordenamiento y, por ende, el ejercicio del libre arbitrio? Ignacio encuentra ese factor principalmente en la vida emocional mal dirigida. Así pues, veamos a continuación el papel central que guarda la afectividad dentro de la antropología ignaciana para comprender el tratamiento que recibirá durante los ejercicios.

La influencia de la afectividad en la elección. Un examen del vocabulario emocional ignaciano.

Como vimos, Ignacio considera que la elección es el eje sobre el que bascula toda la actividad humana. Pero la forma en que ésta se acaba determinando por una de las alternativas en pugna, dista mucho, en opinión de Loyola, de tratarse de una mera operación intelectual que, fríamente, calcula entre las opciones aquella más lucrativa para los intereses del hombre. Muy al contrario, la elección se trata de un proceso global cuyas raíces emocionales y sensitivas son muy profundas (Roldán Viller, 1981). Del mismo modo que su rechazo de las diádas excluyentes Dios-mundo u hombre-mundo, la antropología ignaciana se muestra nuevamente más comprensiva que el cartesianismo y los esquemas tomistas al considerar el punto de vista ockhamista que

la racionalidad y la afectividad son una y la misma acción. Y es que el sujeto ignaciano en tanto que yo encarnado, lejos del modelo de decisión racionalista de la Escolástica, se orienta principalmente a través de su corporeidad, de los deseos, del sentir, del gustar, del oler y del tocar [66-70] e incluso por ámbitos tan poco explorados por la espiritualidad como son la imaginación y la fantasía [47, 53, 122] (Bravo, 1952).

Así pues, Ignacio concede al mundo afectivo un valor central en la orientación del comportamiento. Al margen de las cuestiones teóricas de la Escolástica sobre su papel en la vida espiritual, el peso que tiene la emoción en la antropología ignaciana se revela entonces al considerar la enorme influencia que esta tiene en toda decisión humana. Y es que, aunque posible fuente de desorden en la persona, la afectividad, con su adecuada orientación, también puede ser perfeccionadora de las otras operaciones y acciones (Domínguez, 1991). Por tanto, el mundo afectivo es absolutamente constitutivo del sujeto y, como tal, irrenunciable.

Ya en un análisis somero del texto de los Ejercicios podemos advertir la importancia que Loyola confiere a la afectividad. Si éste consta de un total de 370 números, y de ellos restamos los 68 que se dedican a meros títulos o a los puntos esquemáticos de las meditaciones en los que no se declara ninguna idea, nos quedamos con 302 números de contenido; de estos últimos, nos encontramos con que el universo semántico que hace referencia directa o indirectamente a la afectividad, se encuentra en 94 números, es decir, aproximadamente un tercio del total. Y es que las emociones están presentes de muy diversos modos en la ascética ignaciana (Arzubialde, 2009): ya sea como metodología^[10], como criterio para determinarse en la elección de estado^[11], como clima psicológico propicio para la oración^[12], como resultado de adoptar determinada

10 Loyola las emplea a modo de instrumento para alcanzar los objetivos que se fijan en los Ejercicios y que luego veremos detalladamente: discernimiento de las mociones, afectarse y sentir de diversas formas en cada semana, etc.

11 La elección de tipo afectivo está muy presente en los dos primeros tiempos para hacer elección [175 y 176].

12 La oración ignaciana es eminentemente afectiva: sentir y gustar internamente [2], repeticiones donde más sentimiento ha habido [62], etc.

posición corporal^[13], etc. Pero sobre todo, su papel se localiza en el fin último de los Ejercicios, esto es, la reforma de vida por la transformación del corazón, de la sensibilidad, y en consecuencia, la perfección de la vida cristiana.

Pero en la visión ignaciana del comportamiento, existe la idea de un procesamiento antropológicamente complejo de los datos de los sentidos y de la percepción interior hasta que son finalmente respondidos en la acción humana. Así pues, la terminología de Loyola en torno a la afectividad es muy rica y variada dentro de ese proceso, por lo que cada expresión y término acentúa matices y registros distintos de la experiencia interior que en ocasiones se superponen, si bien podemos advertir un cierto carácter evolutivo de los mismos en función del grado de agencialidad que van posibilitando. Así pues, elaboramos a continuación un catálogo de cuáles son esos conceptos emocionales que el libro maneja para esclarecer el significado que Loyola les otorga por medio de su uso regular en el texto. Empezaremos por el que se puede entender genéticamente como el primer elemento de la serie.

La moción y el triple origen afectivo del pensamiento.

Ya durante su periodo de convalecencia en la Casa-torre, Ignacio fue observando que la conciencia era un lugar extremadamente heterogéneo y convulso [AU 5-8]. Con relativa frecuencia advertía que se encontraba sumido en un remolino de pensamientos, algunos de los cuales eran voluntarios, y otros ante los que, paradójicamente, él se encontraba excluido, como si su autoría no le compitiera. Además, esos pensamientos soberanos traían consigo toda una serie de afectos de signo muy opuesto: alegría, tristeza, etc. De esta forma, poco a poco, como nos explica en su autobiografía, “se le

13 Ignacio parece intuir una aplicación de lo que han dicho siempre los escolásticos acerca de que los sentimientos no se gobiernan *despotice*, sino *politice*. Por eso, si a cada actitud corporal corresponde un sentimiento determinado, alimentado por ella, uno de los modos de obtener éstos es ponerse en determinadas posiciones corporales que los favorecen, así como evitar otras que los impiden.

abrieron un poco los ojos y empezó a maravillarse desta diversidad, y a hacer reflexión sobre ella” [AU 5].

Esa reflexión sobre la variedad interna del sujeto encuentra en [32] su formulación más completa:

“Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo.”

Ignacio entiende que una parte de la vida mental está en sus manos, que unos pensamientos son el resultado de una acción deliberada en su pensar a la hora de orientar la actividad del entendimiento. Pero además de esos pensamientos voluntarios, Loyola descubre otros dos más que, sin ser voluntarios, propios de la persona, actúan sin embargo por los mismos cauces y estructuras por los que se produce su propio pensar (García de Castro, 2007). Así pues, parasitan al sujeto, le habitan; y aunque en último término nunca pueden decidir por éste, de hecho influyen y condicionan sus decisiones^[14]. A estos dos tipos de movimientos internos –el propio y los ajenos– Ignacio los denominó “mociones”.

Por su misma raíz etimológica, el término *moción* (del griego *κίνησις*, movimiento) se describe en Ignacio como ese impulso que acontece en el interior del ser humano, y que acaba configurando en éste una tendencia –pero nunca una acción deliberada– que le predispone a orientar su actividad de una determinada manera (Font, 1987).

Si bien es cierto que las mociones suelen adoptar principalmente la forma de pensamientos [33-36, 332-334, 347], hemos de tener en cuenta que el pensar en la antropología ignaciana, dada su abolición de las fronteras que demarcaban unas

14 Algún ejemplo manresano: “aunque conocía que aquellos escrúpulos le hacían mucho daño, que sería bueno quitarse de ellos, mas no lo podía acabar consigo” [AU22]; “mas no podía vencer el tal pensamiento por mucho que trabajaba por vencerle” [AU 32].

potencias de otras, cubre un espectro fenoménico más amplio que el estrictamente racional, incluyendo por igual tanto los procesos emocionales, imaginativos, o los contenidos reactualizados procedentes de la memoria, etc. (Codina, 1931); términos todos ellos que con frecuencia se encuentran permutados sin distinción en los escritos de Loyola para hablar del pensamiento (ver por ejemplo [AU 7]).

Así pues, la moción ha de considerarse como un término perteneciente al vocabulario afectivo ignaciano en la medida en que forma parte del pensamiento, y como tal, comparte su carácter propositivo^[15]. Y es que el pensamiento nunca puede ser neutral, desinteresado. Es una energía orientada hacia un fin. Se organiza en torno a las intenciones y, en último término, se expresa en determinaciones. Por tanto, las mociones actúan simultáneamente como fuerza centrípeta, gravitacional -que inclina o motiva al sujeto de una determinada manera- y como fuerza centrífuga de repulsión o rechazo. En cualquier caso, ambas tendencias se encontrarán encarnadas en la conciencia bajo la forma de movimientos afectivos que dejan una determinada huella en la experiencia: como “inclinaciones”, “suasiones”, “ilustraciones”, “agitaciones”, etc., dirá Ignacio, que inflaman, unen, clarifican, serenan [316] o, contrariamente, enfrían, hacen sentir soledad, oscuridad, inquietud [317], etc. (Teixidor, 1926a, 1926b).

Según esto, en el sistema espiritual ignaciano, las mociones quedan englobadas genéricamente en dos grandes grupos: consolación y desolación (García de Castro, 2007). La consolación se caracteriza por ser una experiencia del amor inmediato de Dios [316] pero también puede consistir en una experiencia afectiva de dolor debido a un reordenamiento interno del yo, o una identificación con la humanidad sufriente de Cristo [316]. También puede consistir en un tranquilo aumento de fe, esperanza y caridad. Esta consolación es el eje hermenéutico del sistema ignaciano de discernimiento, que adquiere su realización más nítida en la “Contemplación para alcanzar amor” [330, 336]. Su contrario, la desolación, toma identidad a partir de ella [317]. Esta desolación puede aparecer en su plano fenoménico de múltiples

15 Recordemos que este mismo aspecto lo tratamos en el capítulo dos al hablar de la construcción del psiquismo a partir de la acción.

formas: oscuridad, turbación, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, hallándose el alma perezosa, tibia y triste favoreciendo la distancia con Dios.

Como dije al comienzo de esta apartado, Ignacio identifica dos orígenes para las mociones, denominándolas a estas “espíritus” cuando la procedencia de ese impulso viene “de fuera” del hombre^[16] (con esta personificación, se subraya su carácter sobrevenido). Así mismo los espíritus guardan otro sentido en el texto ignaciano (Arzubialde, 2009). Igualmente se refieren al valor moral de esos impulsos, a la maldad o bondad hacia la que conducen esas tendencias. De esta forma, por su antropología abierta a la trascendencia, las mociones que provienen del “buen espíritu” son el signo de la voluntad divina por el que habitualmente Dios se comunica al hombre para orientarle en su autorrealización (recto uso de la razón ordenada intrínsecamente hacia el bien) y con ello a la verdadera libertad^[17]. Las del “mal espíritu”, por el contrario, fomentan el desorden y desvían de la correcta dirección^[18].

Así pues, el hombre, en tanto que subjetividad naturalmente abierta a lo trascendente, se encontraría con una encrucijada permanente entre las tres mociones que coexisten en su alma; tres órdenes diferentes del discurso que debe organizar de alguna manera –ya veremos cómo- a la hora de tomar una decisión^[19].

16 Esta manera de interpretar el origen de las mociones no es original de Ignacio, ya estaba presente en la tradición. Casiano [Coll. I, XIX) habla del triple origen de los pensamientos: “triacogitationum nostrarum esse principia, id est, ex Deo, ex diabolo et ex nobis” [PL, 49, 508; vid. Colaciones. I, 67-70], teoría que, a su vez, recibe de Orígenes (“cogitationes, quae de corde nostro procedunt (...) dinvenimus quod aliquotiens ex nobis ipsi procedant, aliquotiens a contrariis virtutibus concitantur, interdum etiam a deo vel a sanctis angelis immittantur” (*De Principiis*, III, 2, 4) (Arzubialde, 2009).

17 En cualquier caso, conviene aclarar que las consolaciones y las desolaciones no se identifican de manera acrítica con el buen y el mal espíritu.

18 Como veremos en el capítulo seis con el discernimiento de espíritus, la bondad o maldad de las mociones se reconoce tanto por su cualidad como por las causas que las fomentan. El sistema de los ejercicios promoverá entonces recibir e interiorizar las buenas, permitiendo que se desarrollen interiormente para seguir aquello hacia lo que nos orientan, mientras que habrá de proceder de forma contraria con las malas, rechazándolas y expulsándolas de nuestras decisiones.

19 La concepción ignaciana podría identificarse con la teoría del yo dialógico que vimos en el capítulo dos,

El apetito como antesala del deseo.

Ya sea por la propia libertad o bien por los dos espíritus, la moción genera a su vez el apetito. Ignacio lo conceptualiza como el impulso que alimentaría la excitación del deseo por algo (López Galindo, 2007). Por decirlo así, se trataría de un dinamismo de la psique humana que en cierta medida es anterior y preparatorio al acto libre de la voluntad. Siguiendo a la tradición escolástica, Loyola distingue dos tipos de apetito en función de objeto al que se dirigen: el apetito sensitivo, guiado por la sensualidad^[20], la imaginación y la razón particular, moviliza las tendencias hacia lo sensible acompañado de reacciones corporales^[21]. Por su parte, el apetito racional dinamizaría los afectos espirituales con la voluntad guiada por el conocimiento intelectual. Desde el punto de vista moral, tanto uno como otro tendrían un carácter ambivalente cuya cualidad adquirirán en función de su orientación por un objeto o propósito, voluntariamente o no.

El deseo y su principio motivador.

Si bien compartiría con el apetito la idea de ese “tender hacia”, evocando la ausencia de aquel objeto o finalidad que se persigue, el deseo se distinguiría para Loyola por su cualidad de ser el principio dinámico y abierto de los afectos vinculados a la voluntad (Blanch, 2007). Es por ello que en la concepción ignaciana, los deseos tienen una connotación particularmente positiva, en cuanto que son fuente de energía y movimiento [23, 130, 151, 155, 177, 350]. De aquí la importancia de ser un

pues aborda la cuestión de cómo el yo entra en conflicto con las distintas posiciones del *self*, en este caso, unas más cercanas a los intereses propios y otras a los intereses sociales.

20 Ignacio emplea el término “sensualidad” principalmente en el sentido de potencia sensitiva o sensibilidad [87, 182]. Se contrapone entonces a la razón o parte superior.

21 En el capítulo anterior se vio que otros autores, como Aquino, identifican estos movimientos del apetito sensitivo con las pasiones.

“hombre de deseos” (Melloni, 2001) ya que el deseo último que subyace a todos los deseos en la naturaleza del hombre, dice Ignacio, es el deseo de trascendencia. Los Ejercicios, supondrán en consecuencia, una escuela del deseo (Blanch, 2007).

El querer y la acción deliberada.

En términos generales, podríamos decir que el deseo se transforma en querer cuando se formula mediante la voluntad. Querer es entonces el ejercicio libre de determinarse por una cosa o por otra (Blanch, *Ibid.*). Para Ignacio los pensamientos propios se distinguen precisamente de los que provienen de los espíritus porque salen “de mi mera libertad y querer” [32]. Por este motivo, Ignacio suele vincular el deseo con el querer, reforzando así el principio de actividad que apela al compromiso del ejercitante [98, 166, 167, 199, 326, 327]. Es decir, como si la eficacia de los Ejercicios estuviera en la determinación y conjunción del querer y del desear (como veremos, todas las meditaciones y contemplaciones comienzan por un “demandar a Dios lo que quiero y deseo” [48, 55, 65, 91, 104, 139, 193, 203, 221, 233]). Así pues, el querer es lo que dinamiza el principio activo de los afectos: “actos de la voluntad afectando” [3]; “moviendo más los afectos con la voluntad” [50]. Ante la fuerza pasiva del afecto, sólo el verdadero querer es capaz de dominarlo. Este querer es lo que nos permite hablar de ese marcado voluntarismo ignaciano.

El afecto.

De los dos términos más relevantes del vocabulario emocional de los Ejercicios, éste es uno de ellos. Al igual que la tradición ascética cristiana que consideraba al afecto como cualquier tipo de movimiento interior causado en el alma^[22], Ignacio empleará

22 Así lo recoge Luis de Granada en su Guía de pecadores (1556): “Primeramente se nos ofrece el apetito sensitivo, que comprehende todos los afectos y movimientos naturales, como son amor, odio, alegría, tristeza,

el término en un sentido amplio sin que tenga una delimitación conceptual muy precisa, reflejando así el carácter funcional y poliédrico que concede a los procesos mentales. Es por ello que la palabra “afecto” es usada en los Ejercicios en el sentido de afección [153-155], de sentimiento [50, 60, 234, 363], o también como disposición de la voluntad [155] (Arzubialde, 2009). Así mismo, aparece vinculada a otros conceptos con la misma raíz semántica como *afectarse*^[23] o *afección*^[24]. Sin embargo, del conjunto de esta red polisémica, podemos destacar que el afecto y su forma verbal, *afectar(se)*, suelen aparecer asociados con más frecuencia a dos acepciones principales (Delgado, 1992):

1. En un sentido pasivo, próximo a la definición que dimos de *moción*, en la que una persona se inclina o es propensa, sea ordenada o desordenadamente, de forma espontánea y natural hacia algo^[25]. El afecto guardaría aquí el sentido de “*afición*” (ver por ejemplo [184, 338, 342]).
2. Un segundo sentido activo, mucho más frecuente que el primero, de “*afectarse*”, es decir, de emplear los actos de la voluntad para determinarse de una manera concreta (*afectarse en la oración* [3], *afectarse en la dirección contraria a la mala inclinación* [16], *afectarse a la indiferencia* [166], etc.). El afecto se considera por tanto dependiente de la facultad volitiva del hombre, lugar de la decisión libre y, en consecuencia, de la práctica de la virtud.

Así pues, tomando como referencia esta segunda noción, el uso ordinario de este verbo en la espiritualidad ignaciana es el de un afecto que debe emplearse y

deseo, temor, esperanza, ira y otros semejantes afectos” (citado en Chichilla Pawling, 2004 p. 202).

23 Tesoro de Covarrubias (1611/2006): *Afectar* “vale apetecer y procurar alguna cosa con ansia y ahínco.” Ignacio recoge el empleo corriente en el siglo XV que más tarde codifica Covarrubias.

24 En el siglo XIV aparece un sentido moral del término. Este uso se trata siempre de un movimiento espiritual, un estado del alma, considerado en general, o una inclinación hacia alguna cosa. También la palabra *afección*, empleada absolutamente puede significar ese estado pasional, contrapuesto a lo racional, que nos impide ver con claridad una situación (Calveras, 1925a).

25 Los textos de los Ejercicios que se refieren a las afecciones pueden clasificarse en tres grupos, según que nos hablen de afecciones a cosas [16], a personas [337-344. Ver por ejemplo 338 y 342] y a personas y cosas al mismo tiempo [189] (Arzubialde, 2009).

disponerse en la dirección ordenada cambiando su cualidad previamente por medio del ejercicio de la voluntad (“moviendo los afectos con la voluntad” [50]). Por esta razón, Loyola entiende que esta facultad es central y superior al entendimiento para involucrar al hombre en su relación con Dios [3]. Y es que cuando la afección arraiga, la voluntad pronto ejerce su dominio sobre las otras potencias del alma (memoria, entendimiento e imaginación^[26]). Es por ello que podemos considerar al afecto como el elemento nuclear que con frecuencia ejercerá una influencia sobresaliente sobre los razonamientos y actuaciones que anteceden, ya sea ésta decisiva o trivial, a cualquier toma de decisión.

1. La afección desordenada.

Pero, al tratarse de un fenómeno dependiente de la voluntad, el afecto puede desordenarse arrastrando consigo al entendimiento, desorientando en consecuencia al hombre de su fin. Es por ello, que la problemática sobre la afección desordenada guarda un papel nuclear en el proceso espiritual de los Ejercicios. Si bien es cierto que Ignacio no nos proporciona una definición explícita de la afección desordenada, el hecho de que previamente hayamos analizado por separado los dos conceptos que componen la expresión, hará que no nos resulte demasiado complejo comprender qué sentido quiere transmitir Loyola con ésta. Podría decirse entonces que la afección desordenada hace referencia a la resistencia de la naturaleza humana, resultado de su alejamiento estructural de Dios por el pecado primigenio, por la cual la libre disposición de sí, la libertad personal, pierde su capacidad original para adherirse a los propósitos de la voluntad divina (Calveras, 1925c; 1925c; 1926a; 1926b; 1926c; 1927a; 1927b). Si bien es consecuencia del pecado, ella misma no lo es (García Domínguez, 2007). Tampoco se alude con esta expresión a una afección anormal desde el punto de vista psíquico; ni se identifica simplemente con la pasión o la concupiscencia, en cuanto movimiento involuntario de la naturaleza o inclinación involuntaria al mal; tampoco

26 Luego veremos por qué se incluye la imaginación a las tres potencias clásicas de san Agustín.

equivale al “desorden de las operaciones”[63]. Se trata entonces de un caso particular de afecto que orienta decisivamente la elección del hombre, pero engañándola respecto a la voluntad de Dios sobre él, pues se presenta a sus ojos como un bien y encubre lo que tiene de mal real para quien la experimenta y para los demás; esto es, que no tiene en la auto-trascendencia su razón última de ser. La afección desordenada es entonces tanto el amor (deseo) que mueve hacia un objeto cuando éste es inadecuado, como el aborrecimiento de algo conveniente al fin, cuyo mismo resultado es el alejamiento de la persona con respecto a su horizonte de sentido, o bien la desviación con respecto a los medios que mejor le predisponen para alcanzarlo. Es por ello que la afección desordenada tiene efectos decisivos sobre la elección. Por este motivo, la fuerza del deseo se percibe con claridad en su influjo sobre las potencias naturales: unas veces sobre la percepción de la realidad, otras sobre el juicio que suscitan los datos percibidos, otras veces sobre la propia voluntad.

Pero si como dijimos, el afecto forma parte de la volición y, por tanto, cuando éste adopta una forma desordenada arrastra consigo todo el sistema de orientación de la persona, del mismo modo su adecuado ejercicio vertebrado por la norma del Principio y Fundamento, resulta imprescindible en el progreso de renovación espiritual del hombre, pues su ordenación, defiende Loyola, es ante todo afectiva, ya que sólo “afectándose” puede la persona caminar en libertad y elegir lo que Dios quiere de ella y, de este modo, efectuar su propia realización [23]. Por eso Ignacio y sus primeros compañeros fueron vistos por sus interlocutores como auténticos “maestros del afecto” (García Domínguez, *Ibíd.*).

El sentir como espacio de unificación de la persona.

Junto con el afecto, el otro concepto emocional clave de la espiritualidad ignaciana es el sentir. En un texto tan breve como el de los Ejercicios, este verbo aparece ni más

ni menos que 33 veces^[27]. De este conjunto, podemos detectar al menos dos grupos semánticos en los que se organizan esas acepciones del sentir (Arzubialde, 2009):

- 1) *Experimentar en mi* sensaciones producidas por causas externas o internas:
 - 1.1) La actividad y las reacciones corporales: sentimiento (gusto) [215] y apetencia [217].
 - 1.2) Las experiencias afectivas: los sentimientos espirituales recibidos [62, 79, 118, 193], sentimiento [213, 227, 320], afectos o repugnancias emocionales espontáneas, turbación [157, 16, 342, 347]
- 2) *Discernir, comprender, juzgar*, opinar, formarse un parecer exacto:
 - 2.1) Caer en la cuenta (el director) de las disposiciones del otro (ejercitante) [6, 8, 10, 27, 263, 334].
 - 2.2) El modo particular de entender una cosa, comprender afectivamente, gustar [2, 63].
 - 2.3) Tras prudentes ensayos, el régimen o las prácticas a adoptar [89, 130, 235].
 - 2.4) Comprender por sí mismo las necesidades del alma, reconocer lo existente en mí [109, 179, 184, 257, 338].
 - 2.5) Discernir una verdad, llegar a una convicción [322].
 - 2.6) Discernir el origen, la naturaleza y el valor de los movimientos interiores [313, 345].
 - 2.7) Mantenerse en conformidad con el sentido verdadero [352].

Junto al sentir aparece también el sentimiento [215, 65, 193, 62, 330], que se debe entender desde la óptica del “sentir interno” y no desde la mera vivencia afectiva

27 [2, 217, 157, 342, 184, 338, 78, 8, 342, 63, 89, 63, 118, 213, 227, 313, 320, 322, 334, 345, 179].

(ver ejemplo de este sentido en [193])^[28]. En cualquier caso, podemos comprobar que tanto en el sentir como en el sentimiento ignaciano, se da la confluencia de los sentidos corporales, de los afectos y del conocimiento, todos ellos convocados en un plano interior. Dicho de otro modo, el sentir se trata de un espacio de resonancia unificante del ámbito sensitivo- que integra la percepción corporal-, afectivo y cognitivo –todo sentir conlleva un significado- , incluyendo igualmente el plano sobrenatural del espíritu. De aquí que en este sentir nos parezca hallar la clave de la antropología ignaciana en tanto que lugar de la unificación del ser humano (Melloni, 2007). Así pues, el sentir y el sentimiento ignaciano ha de entenderse como “experimentar”, como “hacer experiencia de algo”, un comprender que capta por los sentidos y va organizando e interiorizando la percepción de lo real; idea ésta que fácilmente podría emparentar con el concepto de “inteligencia sentiente” de Zubiri (1980). Por todo ello, los Ejercicios, como luego veremos, además de una escuela de deseo y afecto, también serán un sistema de aprendizaje, de profundización y de discernimiento de este sentir, para adecuarse a las relaciones con Dios a través del mundo [2].

Recapitulando.

Como se ha visto, en el libro de los Ejercicios nos encontramos con toda una constelación de fenómenos emocionales (moción, afecto, deseo, apetito, querer, sentir) que se concentran y superponen unos con otros en esa área difícil de delimitar que, utilizando la terminología escolástica, integra el apetito sensitivo y el apetito intelectual. En cualquier caso, hemos comprobado como para Ignacio, el mundo afectivo no sólo forma parte irrenunciable de la naturaleza humana, sino que incluso es constitutiva de ella en tanto que sistema de orientación del hombre por la realidad, como el lector puede ver en la figura 4.1. Para Ignacio como “logoteta”, es decir, como fundador de un lenguaje de la interioridad (Barthes, 2010), la afectividad es algo así como el medio

28 En el “Diario espiritual” del que hablaremos en el capítulo siete, este sentir aparece 108 veces, muy a menudo como verbo de conocimiento.

que circula entre Dios y el hombre y permite que ambos se comuniquen. La razón por la que se explica que este mundo afectivo influye de manera tan destacada en la vida espiritual, y en las opciones en que se va determinando ésta, radica en su participación en toda toma de decisiones, en tanto que fenómeno que ejerce una extraordinaria influencia sobre la voluntad y por ende, sobre el entendimiento. Es por ello, que lo que constituye verdadero objeto de renuncia no es la propia vida afectiva, como lo entendían los estoicos, sino el uso indebido, desordenado, de los afectos, esto es, por la referencia errónea de los objetos que elige el hombre con respecto a su fin último. Un fin en el que está en juego todas las decisiones de la vida. ¿Cómo se corrige esto para que el hombre vaya en busca de Dios y pueda ejercer su libertad? Precisamente, esta será la labor de los Ejercicios espirituales. A continuación veremos cómo se definen y qué persiguen[1].

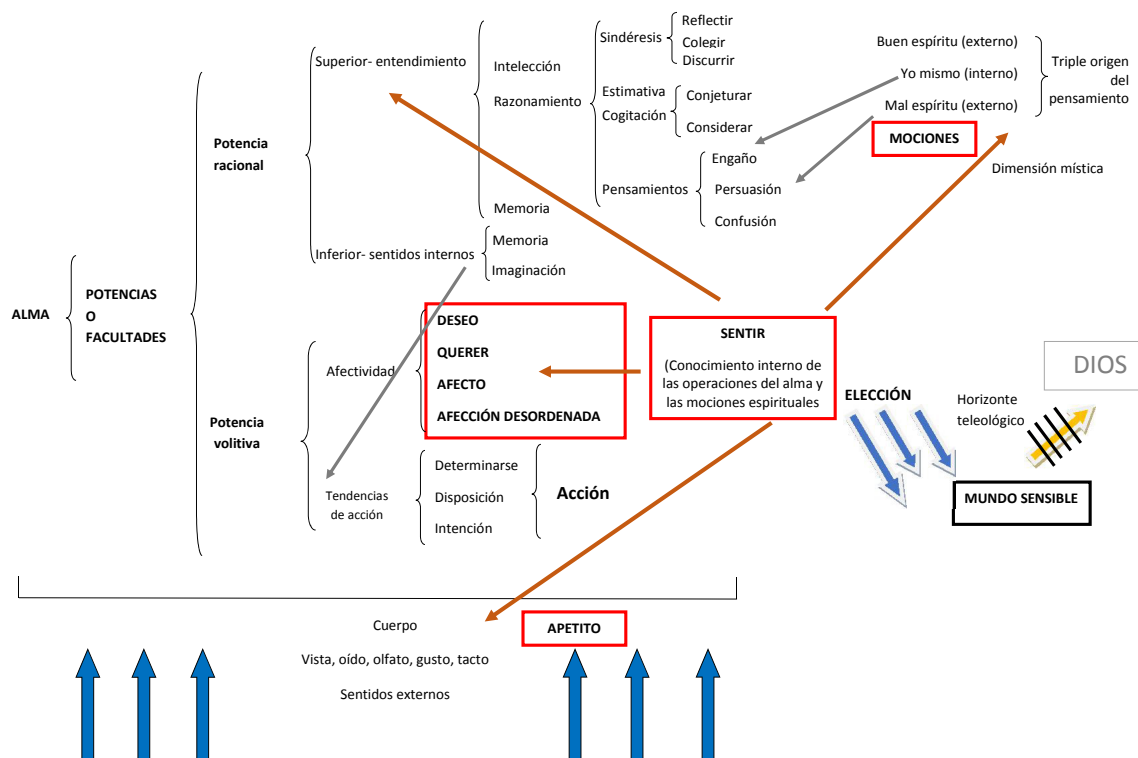


Figura 4.1. El papel de la afectividad en el modelo antropológico de Ignacio de Loyola.

Los Ejercicios espirituales como pedagogía de la afectividad.

Su definición en [1].

Ya en [1] nos encontramos con una doble definición de los Ejercicios de Loyola: una por extensión (“por este nombre (...) todo modo de (...) y de otras espirituales operaciones”), y otra por intensión (“todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí (...) en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman...”). Según esto, los Ejercicios espirituales se entienden entonces como una práctica muy amplia (“todo modo”) que se ordena a una finalidad bien concreta: que el hombre se venza a sí mismo y supere todo el desorden de sus operaciones, especialmente de las afectivas, que pueda poner en riesgo su disponibilidad para Dios.

Por tanto, esta definición de los Ejercicios nos sitúa ante una propedéutica (“preparar y disponer”) que ha de engranar dos etapas sucesivas: una primera, decididamente activa, de “quitar de sí todas las afecciones desordenadas”; y sólo entonces, después de quitadas, el sujeto podrá proceder entonces a “buscar y hallar la voluntad divina”. En síntesis, el ejercicio espiritual tendrá que inducir necesariamente al ejercitante en sus primeros pasos, por un lado, a detectar y evaluar sus afectos y, por otro, a distanciarse de aquellos desordenados que obstruyan su libertad (Hernández, 1956; Tejerina, 1992). Y es que únicamente desde ese distanciamiento será viable el tránsito que va desde las opciones erróneas y adulteradas del ejercitante, por su complicidad con las afecciones desordenadas, a las opciones de Dios. Lejos de tratarse de una concatenación fortuita, lo interesante de esta doble acepción de los Ejercicios, es que Loyola subraya la cadencia, el orden psico-lógico que debe guardar ese proceso de transformación (Lefrank, 1999). Así pues, la cartografía interior que se dibuja en el ejercicio espiritual muestra un entramado con tres núcleos –quitar-buscar-hallar-, que constantemente se repite, como veremos cuando hablemos en el siguiente capítulo de su organización fractal- y que sintetiza la aventura espiritual del ejercitante.

Como resulta evidente a tenor de lo que hemos dicho, el objetivo que persiguen los ejercicios es manifiesto: la educación de la afectividad —que no erradicación estoica— a las cosas del mundo conforme a la concepción antropológica que se formula en el Principio y Fundamento, dado el influjo predominante que las emociones ejercen sobre el conjunto de potencias del alma a la hora de que el hombre oriente el curso de sus acciones. La finalidad de los Ejercicios bien practicados es entonces la de transformar el espíritu y los sentimientos, de modo que constituyan una auténtica pedagogía de la afectividad y el deseo ambivalentes hasta convertirlos en afecto ordenado teleológicamente a Dios (Muñoz, 1952).



*Figura 4.2. Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola (1548).
Ejemplar autógrafo. Universidad Loyola de Chicago.*

Pero, ¿de qué forma desarraigar de la voluntad esas afecciones desordenadas sostenidas, en opinión de Ignacio, sobre una tupida urdimbre de pretextos y sofismas? El proceso, del que realizaremos un análisis microgenético en el capítulo seis, consistiría, dicho someramente, en una especie de “reconversión libidinal” (García Domínguez, 1992); esto es, la retirada en un primer momento de las cargas afectivas de aquellos objetos que se tenían investidos libidinalmente (Primera semana), y tras su desconexión, el inicio de un nuevo proceso de resignificación y anclaje a un objeto distinto (la voluntad divina) (Segunda, Tercera y Cuarta semanas). Así pues, bajo la táctica del *opósito per diametrum*, a una fuerza afectiva, Ignacio opondrá otra fuerza afectiva. A un valor considerado aparente, funesto, desorientador y que atrae al entendimiento hacia la falsedad, se deberá oponer otro valor verdadero, saludable, orientador y que contrarreste la obra del primero, rescatando en favor de la verdad y del bien las energías que aquél condena al error y al desorden. Ignacio busca, por tanto, una construcción dialéctica de los afectos que reoriente sus valores proyectados a lo material, hacia los objetos espirituales, es decir, hacia las virtualidades de los símbolos sagrados que se sustentan en los objetos del mundo.

Toda la dinámica de los Ejercicios, está encaminada, por tanto, a detectar cuáles son esos condicionantes, esas fijaciones afectivas auscultándolas cada vez más finamente, que, a través de una determinada jerarquía de valores, son juzgadas como desordenadas y que, como tales, suponen un escollo para nuestra capacidad de elección. El arte de los Ejercicios consiste así en distinguir la moción divina de la que proviene de los propios afectos desordenados o del mal espíritu (García Domínguez, *Ibid.*). La nitidez del sentir sólo es posible tras un adiestramiento, donde se ha ido aprendiendo a distinguir los orígenes de los sutiles movimientos internos. Para ello se dan diversas reglas, en cuyo título aparece explícitamente el término “sentir” [313 y 345]. Hay que aprender a auscultar todos los registros internos que permitirán discernir las superposiciones de espíritus y llegar a detectar los posibles camuflajes [334]^[29]. A partir

29 Nótese la paradoja: por un lado hay que escuchar ese sentir, y por otro, luchar contra él, reconducirlo, canalizarlo. Sólo así el sentir se irá purificando.

de este presupuesto, de la centralidad de los afectos en la vida espiritual, se explican no pocas de las prácticas que se van proponiendo para ir asegurando la consistencia y la convergencia de los afectos, los deseos y las voliciones. En las diversas semanas se va pidiendo al ejercitante “afectarse” de diferentes modos. A su vez, cada semana tiene una focalización específica donde concentrar su sentir: sólo implicándose y dejándose afectar, el ejercitante va tomando conciencia de su proceso y, escrutando su sentir, prepara el discernimiento que antecede a cualquier elección^[30].

Sobre la noción de ejercicio: un libro para hacer y hacerse.

Los Ejercicios espirituales se pueden entender entonces como una propuesta de transformación profunda de la identidad personal a partir del sentimiento^[31]; un aprendizaje práctico del dinamismo de la vida interior sustentado en la autocrítica y el examen que en definitiva, posibilita al hombre prevenirse de cualquier manipulación ideológica, tanto ajena como, especialmente, propia, alcanzando en consecuencia una autonomía cada vez mayor. Sin embargo, como se dijo al hablar del Principio y Fundamento, los ejercicios no describen algo que ya haya sucedido, sino algo que quieren fomentar que suceda, algo que aún no existe. Es por ello que el “libro” dista mucho de ser considerado un manual teórico sobre la vida ascética (Ambruzzi, 1932; Codina, 1925). La sensación que uno tiene al leerlo por primera vez –y algunas sucesivas más– es de estupor e incompreensión. Todo se encuentra dividido en puntos, reglas, adiciones, directorios internos, notas, etc., sin que aparentemente las rija un hilo conductor bien definido. Y es que sólo en el orden práctico, en la acción, el texto parece entregar su sentido (bien sabe esto quien los ha practicado). Los Ejercicios son así un saber que se deriva de la praxis, un conocimiento que germina del continuo

30 Otra de las paradojas ignacianas: el criterio de verificación de la intimidad de este sentir es la capacidad de con-sentir con la comunidad eclesial como una comunidad de sentimiento. Dicho de otro modo, la subjetividad del sentir es garantizada por la objetivación de la comunidad [352-370].

31 Recuérdese este aspecto tratado en el Capítulo dos sobre una teoría de la acción como génesis del psiquismo.

movimiento al que está sometido el ejercitante en sus diferentes prácticas cuyo propósito es generar un acervo de experiencia sobre la vida mental (Peeters, 1926).

Al margen de la costumbre de llamar así a este tipo de manuales espirituales en su época, Ignacio adoptó el nombre de ejercicios para su texto porque ninguna palabra reflejaba mejor la índole dinámica de su espiritualidad. Y es que en el método ignaciano todas las facultades humanas y todo los aspectos concretos y cotidianos del entorno humano son susceptibles de ser transformados en ejercicio espiritual (“todo modo de...” [1]) en tanto que persigan el objetivo del Principio y Fundamento^[32].

El punto capital en el método de Loyola es, pues, la actividad del ejercitante (García de Castro, 2002). Excluyendo los directorios posteriores, si hacemos solo un cómputo de la actividad que demanda Ignacio para una jornada cualquiera, nos encontramos con el resultado de cerca de 10 horas diarias de Ejercicios; así pues, si se descuenta el tiempo necesario para las comidas y el dormir^[33], casi todas las horas hábiles del día quedan ocupadas exclusivamente por la actividad espiritual. A ello contribuye la propia economía del texto –su escritura es premeditadamente elíptica, indicativa, sugerente– que refleja una condensación semántica que el ejercitante debe saber desplegar, crear su propio texto (*lectio divina*) (esta cuestión se tratará en el capítulo siguiente).

Si bien es cierto que otros libros de la época se conceptualizaban o denominaban como ejercitatorios, (aunque no tiene este título, véase el Kempis, por ejemplo),

32 Un resumen de los Ejercicios que se citan en el texto: Todo modo de examinar la conciencia – que son más de media docena-, de meditar, de contemplar, orar vocal y mental que con la repetición y el resumen y la aplicación de sentidos y los tres modos de orar son 10 por lo menos, quitar aficiones desordenadas, buscar contrición, dolor, lágrimas de los pecados; ofrecer todo su querer y libertad a su Criador y Señor; dar cuenta de sí al director, luchar con el enemigo en las desolaciones, y descubrir sus aňagazas en escrúpolos y suasioness; moderarse en el fervor y en la consolación; estudiarse a sí y a sus espirituales necesidades para hacer elección debida; operaciones materiales; hacer el *oppositum per diametrum* en muchas de las propias inclinaciones, aun las que parecen buenas; hacer penitencia; tener lectura espiritual, recibir los sacramentos; servirse de la liturgia... Con justicia, el sistema espiritual de Loyola forman uno de los códigos más exhaustivos de la lógica de la vida interior.

33 Aunque el sistema también considera que durante el sueño la mente trabaja [73].

lo cierto es que muchos de ellos resultaban en el fondo más bien libros de lectura moralmente edificante o meditación reposada. Por el contrario, en Ignacio la denominación de ejercicios adquiere toda su fuerza e intensidad, incluso violencia, por su tratamiento tan genuino del esfuerzo y el trabajo personal. Es por ello, que aparte de ser considerados como una dialéctica del espíritu, son principalmente una dialéctica de la voluntad que dispone toda una táctica psicológica de transformación de la persona que a través de su esfuerzo le permite llegar a la conquista de sí mismo (Codina, 1931). Si esa transformación se puede expresar por medio de un verbo como es “hacer”, nos encontramos que todos los ejercicios están dirigidos a operar un cambio, pues este verbo en concreto aparece unas 250 veces (tengamos en cuenta la brevedad del texto ignaciano), mientras que los verbos de estado, como por ejemplo “ser” o “tener”, aparecen unas 80 o 70 veces respectivamente. Es por ello que podemos considerar que el vocabulario de Ignacio es típicamente el de un hombre de acción.

Y es que el libro de los Ejercicios, sin incluir los matices de muchos de ellos, maneja hasta 118 verbos de actividad diferentes (entre los cuales hay muchos de retórica y dialogicidad) (García de Castro, 2002). Verbos que se refieren tanto a las acciones externas como principalmente internas. García de Castro (*Ibid.*) los agrupa en cuatro apartados en función de si pertenecen al ámbito de la libertad que presuponen y a la que conducen, o bien en cuanto que pertenecen a las tres potencias clásicas de la antropología ignaciana (memoria, entendimiento y voluntad). De estas últimas, tras el ámbito de los afectos y la vida sensitiva^[34], los verbos más numerosos son aquellos que describen procesos intelectuales^[35]; en definitiva, los verbos de afectividad serían todos aquellos que por su densidad teológica recaen sobre el ámbito semántico de la voluntad, mientras que los referidos al método de los Ejercicios y, consecuentemente,

34 Los cuatro verbos principales de la afectividad: afectar(se), conmover, desear, sentir.

35 Entre los verbos de entendimiento algunos se repiten más abundantemente que los demás. Así, “considerar” (47 repeticiones) y varios afines abundan (“examinar”, “mirar”, “pensar”, “reflectir”). Así mismo, buscar, comparar, conferir, conocer, considerar, contemplar, conjeturar, discernir, discurrir, dudar, dubitar, elucidar, entender, escrutar, examinar, imaginar, inquirir, investigar, leer, meditar, mirar, notar, pensar, ponderar, preponer, racionar, razonar, reconocer, reflectir, repetir, resumir, ruminar, etc.

a la transformación espiritual, serían aquellos que aluden más específicamente a la actividad del entendimiento.

Si decíamos que lo peculiar de la disposición psicológica que propone Ignacio es la de poner en tensión todas las fuerzas y recursos del ejercitante, el rasgo en que culmina – y empieza- toda esta disciplina interior, por el que todos los demás alcanzan su pleno rendimiento, es la profunda reflexión que las centra en el propio ejercitante; es decir, la actuación intensamente consciente del yo, el cual se erige como el centro propulsor y responsable último cuya actuación es lo que da valor moral a sus acciones (Casanovas, 1928; 1927). Y es que en la indudable textura dramatúrgica de los Ejercicios, de la que hablaremos en el capítulo seis, Ignacio quiere que el ejercitante se considere el actor y protagonista principal del drama de su destino. Es por ello que no faltan construcciones gramaticales en el texto que inciden en esta preeminencia de la actividad del ejercitante: “mirarse a sí mismo” [53], “reflexionar sobre sí mismo” [114], “discurrir y buscar por sí mismo” [2], etc. Del mismo modo, esta concentración sobre el yo adopta la forma de una intensa personalización de la vida de Cristo: en el misterio del nacimiento “todo esto por mí” [116], en el misterio de la cruz “por mis pecados” [53], en el misterio de la Pasión que Cristo ha soportado “por mí” [203], en el misterio de un Señor que “desea dárseme” [234]. El texto ahondará en esa relación personal –de Cristo persona a yo ejercitante- hasta el punto de que este último se ejercite “esforzándome (...) en entristecerme y dolerme de tanto dolor y de tanto padecer de Cristo nuestro Señor” [206].

Como vemos, la práctica afecta a todos los niveles de actividad de la persona. Ninguna de sus potencias, energías o dimensiones queda fuera de la experiencia espiritual que se propone; todo queda integrado porque todo está llamado a ser ordenado conforme al único fundamento [23]. La aplicación de todos los resortes psicológicos que acabamos de comentar la favorece implícitamente, y no otra cosa pretende el mismo giro de cada una de las meditaciones, en las cuales apenas habrá una en la que la conciencia personal del ejercitante, su yo íntimo, no sea impelida a intervenir reflejamente en primer plano. Así pues, en los Ejercicios ignacianos no hay

nada de audición pasiva, sino ejecución práctica, vitalismo. Todo el hombre se dispone para ser el agente de su propio cambio. Y es que en el mercado de la conciencia, el trabajo propio es un factor de la plusvalía de los objetos (Catalá, 2008). De aquí que los Ejercicios no sean un libro muerto, sino pura actividad y movimiento.

La anotación [3]: sobre las tres potencias (más una) que debe ordenar el ejercitante.

Como se ha visto, los Ejercicios exigen una respuesta global por parte del ejercitante. Esta idea queda patente en [46] cuando Ignacio dice que “**todas mis intenciones, acciones y operaciones**” han de disponerse “**puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad**”. E igualmente en [234] se repite el mismo pensamiento: “**toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer**” (Énfasis mío).

Como vemos por esta última cita, Loyola empleó, al igual que otros muchos autores, la antropología trinómica de san Agustín retomada por la escolástica para pensar que todo acto humano, además de por la colaboración de los sentidos corporales, estaba compuesto de tres potencias o facultades del alma –memoria, entendimiento y voluntad- a las que añadió una cuarta resultante de esas tres: la imaginación. Unas potencias estas, que los Ejercicios demandaban disponer, despejar y liberar durante el proceso espiritual. Empresa para lo cual, Ignacio aplica un esquema operativo recurrente que encabalga en una secuencia fija estas tres potencias considerada como el orden natural en que los actos del espíritu se organizan en la experiencia^[36]. Veamos ahora qué papel desempeñan en los ejercicios dentro de este ciclo cada una de ellas.

36 Recuerde el lector del capítulo anterior de dónde procedía este modelo en tres fases y sus posteriores desarrollos.

1. Sobre la memoria.

La memoria aparece mencionada en los Ejercicios un total de 13 ocasiones^[37]. Curiosamente, en [3], que es el lugar donde de manera más directa se habla de las potencias del alma, ésta ni se menciona. Ignacio pareció no juzgarlo necesario, pues la memoria precede a las otras potencias y lo sobreviene todo. De hecho, su papel es central en todo el proceso de resignificación de la afectividad que comienza en la Primera semana con los exámenes de conciencia que ponen al ejercitante frente a todas las imperfecciones y desviaciones de su biografía. De igual forma, la memoria es para Ignacio algo así como el fondo místico del alma en el que se encuentra inscrita, aunque sepultada por el pecado, la imagen de Dios^[38] (Alburquerque, 2002). Así pues, la función de la memoria en los Ejercicios es actualizar, “traer” todos aquellos contenidos que posteriormente deberán ser objeto de examen y análisis.

2. Sobre el entendimiento.

Una vez que la memoria evoca una determinada materia, entra en escena el entendimiento discurriendo^[39]; y es que la inmediatez de ese contenido que se ha hecho presente al ejercitante, se beneficia de una cierta distancia reflexiva que pondere su valor (González Magaña, 2007). Es por ello que Ignacio considera la reflexión como la advertencia que hace la propia mente acerca de sus mismas operaciones, en razón de las cuales, elabora un juicio sobre las mismas.

37 [50, 51, 52, 56, 71, 78, 130, 206, 229, 234]. En algunos de estos números, varias veces.

38 Recordemos que san Agustín puso en relación estos tres ámbitos con la difracción trinitaria: la memoria está relacionada con el Padre, el entendimiento con el Logos, el Hijo, y la voluntad con el Espíritu. remite al Hijo en tanto que Logos, razón de todo lo creado. Y la voluntad es nuestra capacidad de desear y de amar, y remite al Espíritu Santo.

39 El entendimiento se cita en 19 ocasiones [2, 3, 20, 39, 50, 51, 52, 64, 75, 180, 214, 234, 299, 322, 330, 351].

3. Sobre la voluntad.

El proceso concluye con una determinación que moviliza las instancias afectivas para las acciones subsiguientes: “moviendo más los afectos con la voluntad” [3]. La voluntad^[40] ha de ser considerada entonces no como una auto-afección vuelta hacia sí, sino como la dimensión relacional del hombre por antonomasia (Salin, 2007); tener voluntad es entonces la capacidad de dejarse afectar –o no- por un determinado estado de cosas. Es por ello que la forma verbal que Ignacio asigna habitualmente a la voluntad, es “querer”. Así pues, más que el lugar de producción de los afectos -que también-, la voluntad es el terreno donde se producen las mociones, el campo de batalla donde libran su combate los diversos espíritus.

Por razón de todo ello, en [3] Ignacio ya deja muy claro la relevancia de la voluntad. Pues por ser ésta el asiento de las mociones y los afectos, voluntarios o involuntarios, deliberados o sobrevenidos^[41], y en consecuencia, la antesala de las decisiones, su valor es superior al entendimiento [3]. Si bien el principio escolástico de *nihil volitum quin praecognitum* (nada puede querer la voluntad, si primero no lo conoce el entendimiento) observa que la razón precede siempre a la volición [50-52], a los ojos de Ignacio, el afecto mayor, el que de manera más intensa explica la relación del alma con Dios, es el que proviene de la voluntad. Y es que los actos voluntarios son actos teológicamente más elevados porque son actos libres de amor, de fe, y cómo tales son más propicios para adentrarse en Dios (Calveras, 1943a; 1943b).

Y es que como se vio en el anterior capítulo, la concepción ignaciana de la voluntad se encuentra en conformidad con la tradición espiritual que había circulado en centros devotos como el monasterio de Montserrat, donde Ignacio fue iniciado en la vida espiritual. Con razón se dice que es la voluntad la facultad más ejercitada por Ignacio

40 En tanto que facultad humana, se menciona 12 veces [1, 3, 50, 51, 52, 155, 175, 180, 189, 234, 330].

41 Si bien lo específico de la voluntad es la libertad, es decir, la capacidad de autodeterminación, la voluntad también tiene un aspecto pasivo. Y es que en la escolástica la voluntad también tiene sus pasiones. Estas pasiones se corresponden con las del apetito sensitivo, es decir, las vinculadas al cuerpo.

y la que lleva la dirección en todo. Proponerse un fin grande y difícil, determinar los medios de conseguirlo, y ponerlos en práctica sin regateos ni claudicaciones; conocer los obstáculos que cierran el paso y acometer resueltamente con ellos hasta dominarlos: he aquí el verdadero imperio de la voluntad. Por todo ello, no es extraño entonces que la espiritualidad de Loyola se haya caracterizado con frecuencia como una ascesis de la voluntad; como una forma de “voluntarismo” en el sentido psicológico moderno. Si desde el punto de vista ascético, la santidad es un problema de la voluntad, no hay sistema ascético que tenga tan marcado este carácter como el de Ignacio.

4. Sobre la imaginación como cuarta potencia del alma.

El alma no puede entender cosa alguna sin ayuda de la imaginación.

Aristóteles
(*Sobre el alma*)

A las tres potencias clásicas, Loyola añade igualmente la imaginación como la capacidad de la mente para conservar, producir y reproducir imágenes diferidas de su experiencia sensible próxima (Frick, 2007). Y ello en la medida en que ésta conforma junto con las otras facultades una compleja cadena de causas y efectos mutuos cuya actividad está sujeta a un continuo flujo y reflujo donde todas ellas afectan y son afectadas al mismo tiempo por las demás.

De especial relevancia para nuestro argumento, es el influjo que la imaginación ejerce sobre el entendimiento. En este sentido, santo Tomás (1947) consideraba este efecto como un proceso imprescindible en la meditación y en la contemplación, en la medida en que la imaginación – con auxilio de la memoria- suministraría al ejercitante mediante un conjunto de representaciones convencionalizadas la materia para su análisis, es decir, encarnando lo inefable de la trascendencia en un código

metafórico humano, ejerciendo así un influjo nada desdeñable sobre la organización de su discurso y el valor de sus afectos respecto a esas entidades sagradas:

“En el estado actual no podemos entender cosas incorpóreas, si no es por remoción o por comparación a las cosas corporales. De aquí, que para entender las sustancias incorpóreas es necesario convertirse a los fantasmas de los cuerpos (verlas en ellos), aunque los fantasmas no son de cuerpos” (I, cuestión 84 a. 7, ad 3).

Así pues, si como decía Aristóteles no hay pensamiento posible sin imagen, sin la imaginación sería absolutamente inviable comprender esas realidades suprasensibles que tan siquiera tienen un referente empírico^[42]. Y es que la imaginación es sobre todo esa capacidad de producir el símbolo como la forma que une lo visible y lo invisible; susceptible entonces de propiciar el encuentro de Dios con el hombre.

Pero, en la medida que se trata de una potencia humana, la imaginación tiene un papel ambivalente. Puede fomentar ese conocimiento de Dios, o bien perderse en su aspecto “fantaseador” de producir imágenes de placeres sensuales y demás delectaciones instigadas por el propio desorden o por las mociones del mal espíritu. Por este motivo, errar con la imaginación, esto es, representar una situación inadecuadamente, equivale a errar en el entendimiento, en cuanto éste se sustenta sobre tal imagen deficiente (recuérdese en Epicteto la importancia de corregir las representaciones *–phantasiái–* para no errar en las acciones). Por este motivo, al igual que las otras potencias, es imprescindible que la imaginación también se ordene. De hecho, el empleo y entrenamiento de la imaginación es un requisito fundamental de la espiritualidad ignaciana sin el cual no se podrían realizar los principales métodos de oración de los Ejercicios (Gil, 1971).

42 A menos que se trate de un arrebató místico que posibilita una experiencia directa sin mediaciones, como la que propone Ignacio en la “Consolación sin causa precedente” [330]. Aunque, en el fondo, ésta también sería mediacional en tanto que se expresa a través de las mociones de consolación, lo cuál requiere entender la afectividad como signo de Dios.

Sin bien la imaginación era una capacidad menospreciada por diferentes motivos tanto por la mística^[43] como por la escolástica en su aplicación didáctica (Chinchilla Pawling, 2004), Ignacio la concederá un extraordinario valor en el conjunto de su sistemática en tanto que fuerza sin par para movilizar la voluntad, ayudar al entendimiento y suscitar las emociones. Si antes decíamos que no hay pensamiento sin imagen, entonces el proceso de transformación de los ejercicios requerirá que la imaginación se oriente para guiar subsiguientemente las ideas que el ejercitante produzca. Como vemos, Ignacio concede tal importancia a la imaginación, que Barthes (2010) no duda de calificar los Ejercicios como un imperialismo radical de las imágenes. A este respecto Philippe Court-Payen (1971) manifiesta:

“Los Ejercicios son una **técnica de imagería mental** análoga a todas las que nosotros conocemos. Y San Ignacio se presenta, en 1552, no solamente como un precursor en Occidente de las técnicas de la imagen, sino como el **autor de la primera técnica de la imagen del mundo moderno**” (Citado en Jiménez Hernández-Pinzón, 1991, p. 318. Énfasis mío).

Y es que, aun reconociendo su ambigüedad, la confianza típica de Loyola en toda capacidad humana, hace que la imaginación, lejos de ser despreciada o eliminada de su método, se “evangelice” para que contribuya a ese conocimiento interno de Dios [104]. La función creadora de símbolos, propia de la imaginación, permite así que el ejercitante se haga contemporáneo del Misterio, espectador directo de la vida de Cristo y parte del Evangelio (De Nicolás, 1986): “**Imaginando a Christo nuestro Señor delante y puesto en cruz**” [53] (Énfasis mío).

Bajo este punto de vista, podríamos considerar a los Ejercicios entonces como una práctica para la dramatización del símbolo (García Mateo, 2000). Pero la

43 Como todo lo que es imaginario, se lo considera como el mundo de lo irreal, de lo puramente fantástico. san Agustín habría estado en contra. Se presentaba siempre como un acérrimo enemigo de las imágenes (Belting, 2009). Las imágenes son carnalidad, causa de los más radicales y sutiles errores, máscaras grotescas de la sencilla verdad. El descubrimiento de un mundo puramente intelectual, sin imagen alguna sensorial, era para él la puerta de la gloria filosófica.

invitación de Ignacio a recuperar hasta los detalles más mínimos de las escenas bíblicas (anchura y relieve del camino, si había montañas cerca, etc.) no tiene por finalidad estimular ese gusto por el detalle, una tendencia tan en boga en la pintura de su época (Van der Weyden, Vermeer, etc.), sino que lo que persigue principalmente es asegurar el sentimiento de realismo del evangelio como acontecimiento actual (Gil, 1971). Mediante los Ejercicios, Ignacio transmite al ejercitante su obsesión por “ver” a Cristo, a veces hasta el límite del paroxismo, como por ejemplo, el deseo de ver **“en el monte Olivete a qué parte estaba el pie derecho o a qué el izquierdo”** de Jesús en el momento de la Ascensión [AU 47-48] (Énfasis mío).

No carece de interés que situemos la consideración ignaciana sobre la imaginación en referencia con el ambiente cultural de su tiempo. Y es que en el análisis ya clásico que Johan Huizinga hace en su obra “El otoño en la Edad Media” (1979), se presenta al siglo XVI como la época de la “imagolatría” por excelencia, como el auge de la imagería religiosa que, en muchos casos, degeneró en una fe popular de tono supersticioso que se aferraba a las representaciones religiosas sin preocuparse demasiado de su contenido teológico^[44]. Próximos a esta sensibilidad, los libros que leyó Ignacio durante su conversión (sobre todo, la “*Vita Christi*” del Cartujano y “La leyenda áurea” de Vorágine) que estaban profusamente ilustrados, sirvieron a éste para destacar el papel de la imaginación en el proceso de los Ejercicios, pudiendo ser considerados incluso, como el origen de las grandes imágenes del libro^[45].

Si bien el objeto de Loyola era controlar la imaginación y moralizar el mundo interior de las imágenes sometiéndolas a una cierta censura dogmática que evitara su dispersión en ese aspecto fantaseador del que hablamos, esto no debe confundirse en absoluto con la idea de que Ignacio quisiera imponer o fijar los modos de emplearla

44 En los Ejercicios, concretamente en las “Reglas para el sentido de la Iglesia” [352-370], se conserva una huella de estas desviaciones: “alabar (imágenes) y venerarlas, según que representan” [360].

45 Desde el Rey temporal [91] hasta las Dos Banderas [136], desde el “perverso caballero” [94] hasta el “pobrecito y esclavito indigno” [114], así como las numerosas imágenes que se evocan en las composiciones de lugar.

(Barthes, 2010). Así como el imaginario que propone el santo es bastante exiguo (no hay nada que se asemeje a una reserva de imágenes^[46]), su imaginación es fuerte. En vez de imponer sus imágenes personales, su experiencia imaginativa, Loyola quiere dejar obrar al Creador “inmediate” con la criatura y viceversa [15]. Y es que, al tratarse de una actividad voluntaria, la imaginación ignaciana no puede rebasar su función apotropaica de rechazo de las imágenes extrañas (no dice lo que hay que imaginar, sino lo que no es posible imaginar). De esta manera, lejos de querer producir un sistema formal de signos, este uso de la imaginación ignaciana trata de eliminar aquellos aspectos espurios que pueden dispersar el objetivo del ejercitante (Barthes, *Ibid.*). Todo se dispone así, para que éste tenga el camino allanado para crear sus propias imágenes. Así, cada persona dispondrá su matiz idiosincrático que contribuirá a que la sensibilidad se conmueva más profundamente y las verdades y afectos que se pretenden en las escenas contempladas se insinúen más íntimamente en la conciencia. Y es que, llegar a conmover a la sensibilidad por medio de la imaginación, es imprimir en el alma el temple necesario para que se graben y penetren en ella las ideas sentidas, que son los ejes conductores de los procesos mentales más complejos.

Por todo ello, los Ejercicios permiten al ejercitante...

Así pues, si tuviéramos que resumir, a tenor de la antropología ignaciana y las dinámicas de la vida interior que vimos, cuáles son los objetivos que persiguen los

46 La red de imágenes de que dispone espontáneamente (o que presta al ejercitante) es prácticamente nula, hasta el punto de que precisamente todo el trabajo de los Ejercicios consiste en dar imágenes al que estaba originariamente desprovisto de ellas en su origen (Barthes, 2010); producidas muy trabajosamente, mediante una técnica implacable, estas imágenes no dejan de ser triviales, esqueléticas: si hay que “imaginar” el infierno, tendremos (recuerdos de la imaginería piadosa) incendios, alaridos, azufre, lágrimas; en ningún lugar encontramos los trayectos de transformación. Nunca en Ignacio encontramos una de esas singularidades de sustancia. Ignacio enseguida sustituye la descripción de la cosa imaginada por su clave intelectual, afectiva, principalmente: mirar la descripción que hace de Lucifer como “horrible y espantoso” como únicos términos (de corte afectivo) para describirle.

Ejercicios espirituales, podríamos hablar de cuatro aspectos, que en realidad cabría sintetizar en los dos últimos. Veámoslos.

1. Quitar de sí todas las afecciones desordenadas [1].

Como vimos en su definición, el propósito último de todas las prácticas del libro, junto con las notas, reglas, observaciones, directorios, adiciones, avisos, etc., es el de tratar las afecciones del ejercitante dada la primacía que Loyola concede a éstas en los procesos electivos. Y es que, desde la lógica ignaciana, no es posible efectuar elecciones rectas, esto es, ajustadas al Principio y Fundamento, si previamente existe un afecto desordenado; razón por la cual, es imprescindible que se produzca una reorientación para cambiar su valencia antes de elegir estado o reformar la propia vida [1]. Pero este propósito puede verse minado por dos problemas (Corella, 1994): por un lado, la afección desordenada parece mostrarse enormemente resistente a la comprensión intelectual y a la indiferencia afectiva; en consecuencia, tal y como lo concibe Loyola, este tipo de afección puede considerarse que se origina por necesidades psicológicas naturales que parecen inalienables. A este respecto, el libro ofrece todo un conjunto de técnicas para abordar estas afecciones más arraigadas. Principalmente, Ignacio recurre al *agüere contra*, al afectarse al contrario [16], es decir, disponerse a renunciar a lo apetecido hasta el punto de cambiar la decisión, al menos metodológicamente, en la dirección opuesta a la de la afección desordenada, haciendo que la indiferencia afectiva sea manifestada en la libertad efectiva respecto al objeto de la afección, aunque siga la afección misma [155] (García Domínguez, 1992). Por si esto no bastase, la técnica se va afinando a su vez con otros medios como el examen de las mociones a la luz de las normas que se dan para discernir los espíritus; la aplicación metódica de las potencias en la meditación; los exámenes de conciencia generales y particulares; la división progresiva en las actividades de cada semana; el análisis de las causas de la consolación y la desolación; el recurso a la penitencia, y un largo etcétera.

En cualquier caso, no siempre es posible o necesario hacer desaparecer el deseo que transporta un afecto. Si bien puede que la fuente del desorden, que está en las tendencias o necesidades humanas radicalmente centrípetas, no desaparezca, sí puede, al menos, cambiar el crédito que se le da (la realidad como representación), esto es, disminuir su valor simbólico y en consecuencia, cambiar la centralidad de su motivación [16]. Y es que Ignacio busca favorecer ante todo la libertad interna del ejercitante ante la elección pero no a despecho de hombres “desafectos” (Melloni, 2011). De ahí que la solución ignaciana al desorden de las afecciones no sea el de disciplinar los movimientos sensitivos y afectivos, sino más bien la de integrarlos en un proyecto conjunto dentro de la persona para que ésta “pueda en todo amar y servir a su divina majestad” [233]. El mérito de una existencia digna, moral, no estará, por tanto, en vivir sin afectos –como sostendría el Estoicismo–, sino en combatirlos –siendo incluso derrotado por ellos–, dominarlos e imprimirles la dirección adecuada.

2. “Ser señor de sí” [216]: La indiferencia como libertad de elección.

En último término, el quitar de sí las afecciones desordenadas, posibilitan que el hombre sea, en expresión de Ignacio, “señor de sí” [216]. Esta locución designa así el deseo de actuar siempre con libertad, sin ligaduras conscientes o inconscientes que consigan en la práctica maniatarla. El señorío de sí mismo es la consecuencia entonces de no dejarse determinar en las elecciones por las afecciones desordenadas, ni dejarse arrastrar en lo cotidiano por los apetitos, influencias, deseosas mociones que habitualmente condicionan al hombre. Quizá sea este aspecto de la antropología ignaciana el que mejor refleja el concepto de *libertas* propio del Renacimiento que Loyola maneja (Guillén, 2010). Y es que el término de libertad, que aparece siete veces en los Ejercicios^[47], siempre lo hace en los momentos clave del texto; en aquellos lugares que marcan los intersticios entre un estado y otro del ejercitante cuya transición

47 [5, 23, 32, 50, 234, 346, 369].

se organiza alrededor del acto libre como si de un cambio de régimen ontológico del no-ser al ser se tratase, y en consecuencia, como puesta a prueba de la misma libertad.

Así pues, si la libertad es la primera reivindicación del sujeto moderno, la espiritualidad ignaciana se nos antoja entonces como profundamente acorde con esa demanda. Pero lo que es innovador en Loyola no sería tanto una nueva teoría de la libertad, sino la habilidad de éste para haber formulado sus condiciones de posibilidad y de ejercicio en términos susceptibles de ser aceptados por la conciencia psicológica moderna^[48]. Es por ello, que los Ejercicios han sido considerados por muchos críticos como una verdadera fenomenología de la libertad. A este respecto, Fessard (2010) nos dice:

“los ejercicios son el fruto de una reflexión muy concreta sobre el acto de la libertad (...). Su valor universal viene de que expresan dialécticamente los momentos y elementos esenciales (...) del drama humano-divino que es la libertad. En el menor acto de libertad, está presente todo el Espíritu. Esto es lo que habría podido escribir Ignacio en el frontispicio de sus Ejercicios, si hubiera pretendido hacer una obra de filósofo” (pp. 24-25).

2.1. La elección y el problema de conciliar la libertad humana con la omnipotencia divina.

Sin embargo, al tratarse de una antropología orientada teológicamente, el programa espiritual de Ignacio introduce, tal vez sin pretenderlo, una cierta tensión escatológica entre dos fuerzas que, en alguna medida, parecen contradecirse: el esfuerzo humano y la gracia divina [366-369]. Loyola insiste en que los hombres hacen mal en revelarse contra misterios de la fe. Pero, al mismo tiempo, defiende los derechos de la libertad con tal vehemencia, que de sus palabras nacerán nuevas teorías sobre

48 Ignacio en su propia vida, tuvo que ir asumiendo ese proceso de libertad. Esta génesis explica el éxito encontrado en los Ejercicios: se propone una experiencia nacida de una experiencia. La noción de experiencia está en el corazón de la modernidad.

la predestinación^[49]. Parecería como si toda esa sistematización de reglas y métodos que pretender regir el progreso ascético del alma que son los Ejercicios, considerada la experiencia de lo sagrado como un problema “gimnástico”; como si todo dependiera del hombre, pero exigiendo al mismo tiempo, paradójicamente, que todo viniera exclusivamente “de arriba” (Bakker, 1995).

Ignacio parecía muy consciente de los peligros que la modernidad suponía para la fe cristiana. El cultivo de algunos nuevos fenómenos podía suponer un arma de doble filo, por lo que era conveniente manejarlos con cierta prudencia. Así, por ejemplo, el rumbo a-institucional tomado por el Luteranismo, le hacía comprender el riesgo que implicaba apelar exclusivamente a la interioridad del creyente. Del mismo modo, los debates de Erasmo o Luís Vives en torno a la gracia, le hicieron consciente de la necesidad de vincular la inmanencia con la trascendencia, la interioridad con la autoridad; en definitiva, la libertad individual con la omnipotencia divina.

Si en el Principio y Fundamento discutimos en términos generales acerca de ese proceso continuo de construcción del mundo en el que el hombre colabora con Dios, es precisamente en el campo de las elecciones el espacio donde se manifiesta la voluntad divina. Y es que la elección en los Ejercicios, contrariamente a lo que podemos entender, no está confiada a la pericia del ejercitante. Ignacio concibe los Ejercicios no como un método infalible que permite al hombre encontrar por sí mismo aquello que el santo considera que no puede dejar de ser un puro don de la divinidad. Paradójicamente, todo el laborioso trabajo al que los Ejercicios conminan al hombre, toda la actividad metódica que despliegan, conduce a una pasividad de acogida y de sumisión de Dios (recuérdese este aspecto de la teología agustina).

Dicho concisamente: las facultades humanas, ejercitándose, no crean la oración por medio de una especie de artificio que quisiera actuar sobre Dios mismo para obligarle a respondernos, sino que lo que hace es descubrir que éste ya estaba presente

49 Esta polémica surgió durante la Contrarreforma en Trento en torno al debate sobre el *De auxiliis* entre jesuitas y dominicos.

en ellas, en el núcleo de su actividad (“para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida” [1]) (Kolvenbach, 1999). Y es que los Ejercicios, más que el libro de la respuesta, son el de la pregunta. Si bien consisten en determinar cualquier elección, la divinidad será la encargada de inclinar la balanza (Barthes, 2010). Que se decante por uno u otro de los términos de la elección, será para el hombre un completo misterio. Así pues, el ejercitante en su búsqueda de la teofanía, lo que en realidad persigue es de hecho una semiofanía: lo que trata de obtener no es otra cosa que el signo de Dios. Si el hombre no elige, su función en los ejercicios se limita entonces a llevar los términos en pugna de la decisión a un estado de pureza y homogeneidad tal, que humanamente sea imposible determinarse por uno de ellos. Así pues, Dios es el generador de sentido –pero no su preparador–, el que imprime una diferencia entre las opciones. Es fácil de entender entonces que la medida, el orden, no se trata de un simple recurso retórico que apela al término medio como lugar de virtud, sino un valor estructural que tiene un cometido muy preciso en el sistema gramatical ignaciano: el de ser la condición misma que permite disponer en igualdad las condiciones, con indiferencia hacia todas ellas, para que el signo de Dios sea posible. La medida es, pues, la garantía misma del lenguaje (Barthes, *Ibíd.*).

En esa empresa de propiciar el encuentro persona-gracia, en la construcción de un método que simultáneamente sea una obra sobre la mística al tiempo que una guía práctica para la acción en el mundo, reconocemos en Ignacio uno de los últimos intentos de aproximación de dos mundos aparentemente ya irreconciliables.

3. Vencerse a sí mismo [21].

Según la definición de [1], la consecuencia de los Ejercicios es la abnegación y vencimiento propio [21] mediante la desvinculación de los afectos perniciosos y consecuentemente, la indiferencia electiva que permite la libertad. Vencerse a sí mismo consiste entonces en la fuerza o violencia moral que el hombre debe ejercer contra sí para ordenar su vida conforme a la voluntad divina, “**para que la sensualidad obedezca a**

la razón y todas partes inferiores estén más subyectas a las superiores” [87] (Énfasis mío); para aspirar, en definitiva, a ser lo que por naturaleza debe ser^[50]. Desde el punto de vista identitario, el vencerse a sí mismo sería equivalente a plantear la experiencia de los Ejercicios como un proceso en que cual el ejercitante debe reescribir la imagen que tiene de sí, por la que antes conducía su vida, debiendo construirse entonces un yo alternativo, un relato biográfico nuevo que le permita establecer nuevas relaciones con el mundo y los otros.

Este vencimiento de sí mismo supone, por tanto, un largo aprendizaje de sí, que, conducido con método y perseverancia, puede llevar lentamente hacia el punto de madurez interior en el que el hombre se hace capaz de gobernarse y disponerse para sí (Rovira, 1933a, 1933b). La regulación de la acción, el gobierno de las propias experiencias vendrá entonces de un estrecho conocimiento interior.

4. Sentir y gustar internamente [2]: el conocimiento de sí.

Saberse gobernar, esto es, vencerse a sí mismo y ser señor de sí, implica indefectiblemente conocerse a sí mismo. Es por ello que el método de Loyola se basa fundamentalmente en la introspección, en un profundo carácter reflexivo sobre la experiencia. Difícilmente encontraríamos otro sistema ascético que le diese tanta importancia como el ignaciano^[51]. La importancia creciente del sujeto en el ámbito del conocimiento, que ha marcado toda la epistemología moderna, se advierte ya en el planteamiento de Loyola. Pero como dijimos al hablar hace un rato sobre la libertad, el camino interior propuesto por los Ejercicios no tiene como finalidad el mero

50 Esa auto-violencia comprende tanto las acciones corporales desordenadas, como el exceso o desconcierto en el comer [83, 210], en el dormir [84], en la sexualidad, etc.

51 Nada menos que ocho exámenes al día se prescriben de ordinario; dos veces el examen particular, una a lo menos el general, y cinco el examen de la hora de oración o ejercicio, que ha de durar exactamente un cuarto de hora (también el análisis de escrúpulos, las reglas de dirección de espíritus...). En suma, cerca de dos horas cada día de intensa reflexión sobre sí.

conocimiento personal, sino el descubrimiento de la voluntad de “Otro” operando en mí^[52] (Hernández, 1966, 1967).

Así pues, el objetivo prioritario de Ignacio para el ejercitante, como lo fue para él mismo^[53], es que éste aprenda lo antes posible a incursionar en su interior, aprendiendo a interpretar el lenguaje de Dios a través de las mociones y afectos que anidan en su experiencia (Hormaza, 2010). Un trabajo este de la lectura espiritual del complejo mundo interior, que será para el hombre una empresa permanente de rastreo de autocontrol y de discernimiento, cada vez más lúcido, más penetrante y sutil, de ese mundo de mociones y pensamiento que a menudo se cruzan y chocan en el espacio de la libertad, y que mueven en direcciones diferentes. Una empresa está que implicará el entrenamiento de la persona en todos sus ámbitos de actividad, como podemos comprobar en la figura 4.2.

52 Nos encontramos ante una diferencia fundamental que se deriva de dos visiones antropológicas contrapuestas. Mientras que en la consideración intramundana del hombre éste se agota en sí mismo, en la antropología cristiana, por el contrario, se afirma la existencia invisible, pero real e íntima, del Fundamento de la persona humana. De aquí que la meta del proceso de interiorización del creyente sea la identificación con su Fundamento al que está religado.

53 Ver de la “Autobiografía” por ejemplo [AU 12, 21, 50, 70, 74, 85].

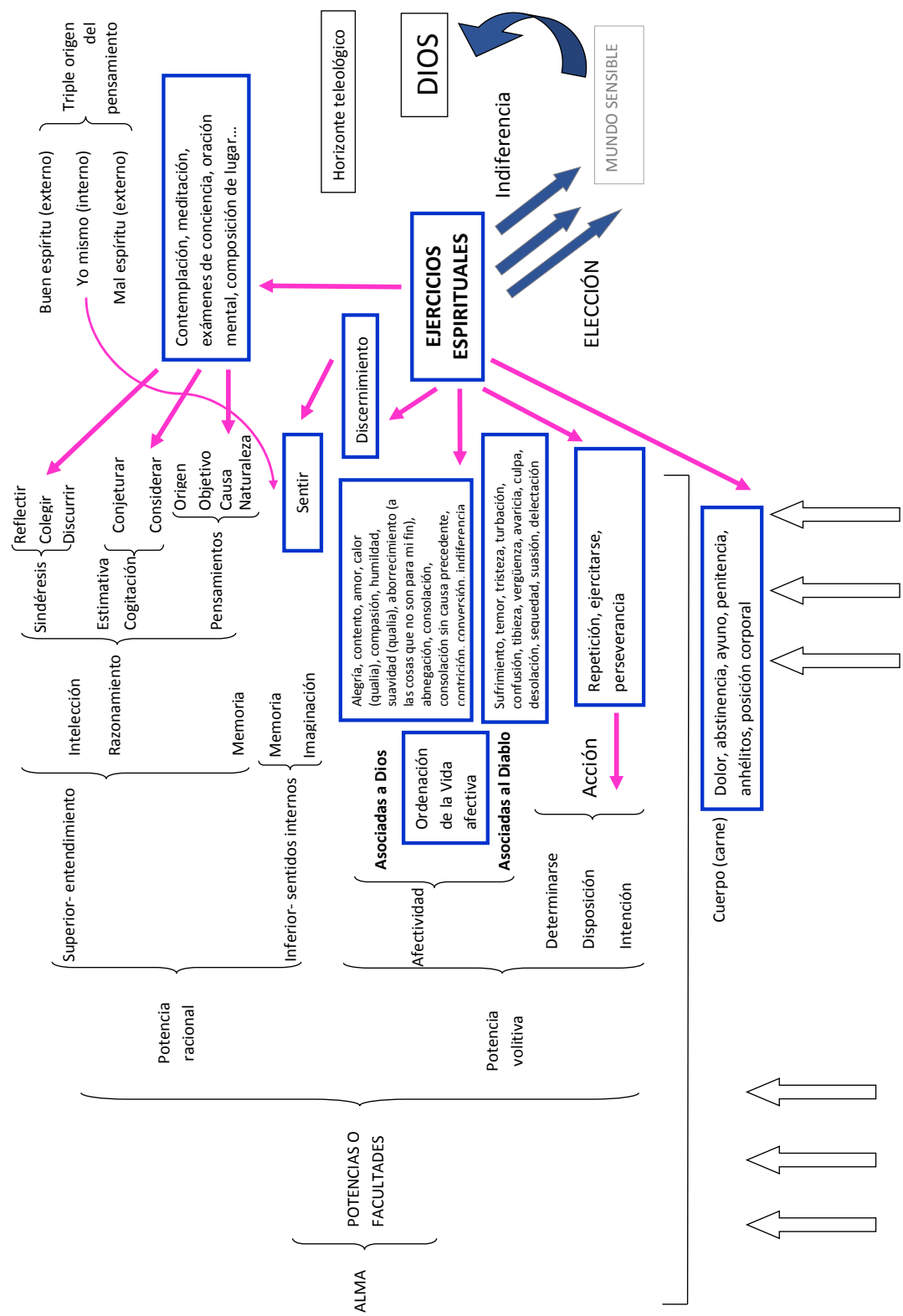


Figura 4.3. El influjo de los Ejercicios espirituales sobre las distintas dimensiones de la persona.

Ignacio entiende que ese conocimiento interno se sustenta principalmente en la afectividad. Es en [2] donde se acaba diciendo que, frente a un saber “enciclopédico”, como mera acumulación de fríos datos que no cambian en lo sustantivo al sujeto, el sentir y gustar internamente sí pueden operar esa transformación (Helvé y Fornos, 2002). Es decir, que lo que en términos espirituales más beneficia al alma su conocimiento de Dios, es la movilización de la sensibilidad, por lo que conocerse va unido a dialogar con nuestros sentimientos. Y además en esta labor “discurriendo y raciocinando por sí mismo”, mediante el esfuerzo personal del ejercitante valiéndose de su entendimiento propio y no del ajeno (director espiritual).

Así pues, a raíz de lo que decíamos en el apartado anterior con respecto a la identidad, podemos entender los ejercicios como una tecnología psicológica para la creación de un yo que ayuda a poner distancia entre el propio sujeto y su alma. Y es que el efecto de esa continua reflexión sobre sí a la que invita Loyola, acaba suponiendo un desdoblamiento interior que supone que el ejercitante sea sujeto y objeto al mismo tiempo^[54]: una parte de éste se constituye en tercera persona como analista y juez, mientras que la otra actúa en primera persona en tanto que es la que experimenta las vivencias. Y es que, más allá de ser un participio o un sustantivo, el sujeto es un objeto poseído por el ejercitante. Una idea esta que se muestra consistente con las teorías contemporáneas del desarrollo humano como las que vimos en el capítulo dos.

Por todo lo que hemos visto en este capítulo, la aportación principal de los Ejercicios, es entonces la de facilitar un sistema, proporcionar un método al ejercitante que le permita dar forma – “modo y orden” dirá Ignacio- a su vivencia interior. Veamos en el siguiente capítulo todo lo relativo a esta cuestión de la forma de la experiencia.

54 Pero, ¿cuál es entonces para Ignacio el sujeto que examina y cuál es el objeto que ha de ser examinado?

CAPÍTULO 5

DANDO “MODO Y ORDEN” A LA INTERIORIDAD

LOS EJERCICIOS Y LA ESTRUCTURA FORMAL DE LA EXPERIENCIA

Disciplinando la experiencia. Sobre el dar modo y orden [2].

Como el lector se podrá figurar a tenor de lo que dijimos en el capítulo anterior, la praxis ignaciana por la que el ejercitante da forma a su mundo interior, dista mucho de tratarse de un proceso arbitrario y confuso. Y es que, en tanto que los Ejercicios buscan sustituir una conversión afectiva espontánea abandonada al azar de las inspiraciones divinas por otra reflexiva y dominada por un plan, estos deben comprender entonces la realización de un procedimiento normativizado que se sustenta en una determinada lógica interna que resulta garante de su éxito^[1] (Iglesias, 1989). Precisamente, la existencia de ese orden objetivo del proceso tendría por finalidad evitar que la experiencia del ejercitante degenerase en un subjetivismo tan radical que la propia vivencia se erigiese como el principio que gobierna el método, excluyendo en el esquema antropto-teológico de Ignacio la acción de Dios, y arrogándose el hombre todo el protagonismo de su propia transformación (Granado, 1984). Precisamente, el objetivo último de Loyola es proporcionar al ejercitante un método de plegaria cuyo fin no se quede en la mera contemplación, como sí vimos en los místicos renanos, sino en facilitar una teofanía íntima, en elaborar técnicamente una interlocución divinidad-hombre mediante el lenguaje de los afectos –como medio que permite al hombre captar el signo de Dios- que posibilite la colaboración de ambos en la empresa de transformar la realidad. Por todo ello, podemos considerar que el modelo de trabajo ignaciano es mucho menos místico que retórico (Fessard, 2010), pues al igual que en la oratoria clásica, Loyola busca disponer unas reglas para localizar, recoger e hilvanar los argumentos más idóneos que permitan al ejercitante entablar un vínculo con su “interlocutor” –y consigo mismo como un otro- para obtener de éste una respuesta. La virtud del instrumento que propone Loyola estará precisamente en el conjunto orgánico y bien ensamblado de prácticas que sustentan esa posible interlocución. A esta capacidad de los Ejercicios de reglamentar la experiencia, Loyola lo denominó dar

1 El objetivo religioso de los Ejercicios cabría tildarlo así de desmesurado, en tanto que es el deseo de un imposible: producir voluntariamente una iluminación mística.

“modo y orden” [2]. Por orden, Ignacio hace referencia a toda una serie de elementos de contenido (reflexivo o afectivo) así como de recursos psicológicos y materiales (momentos del día, lugares, elementos climatológicos, posiciones corporales, etc.) dispuestos de acuerdo al Principio y Fundamento [23] y justificados por éste (Iglesias, 1989). El orden se trataría entonces de la concatenación lógica de los materiales y las meditaciones que se presentan en los Ejercicios^[2]. En este sentido, para Ignacio, el orden de las prácticas revelaría el propio orden y la lógica de la vida espiritual misma, la gramática de la interioridad ordenada a la prosecución del Fin. Con respecto al modo, este haría referencia a la utilización concreta del orden dispuesto en unas prácticas que regimientan la relación del que da los ejercicios con el ejercitante. El modo se refiere entonces al método en sí, a la técnica propiamente dicha que pone en funcionamiento el orden^[3] (Iglesias, *Ibid.*). Por estos motivos, podemos sostener que, por encima del contenido de las meditaciones que abordan, o de la “subiecta materia”, que es muy variable, lo que confiere identidad a los Ejercicios espirituales, lo que preserva su especificidad para alcanzar el objetivo expresado en [1], es el modo y orden; será este aspecto el que nos permita considerar el carácter genuinamente estructural del método ignaciano como pura forma puesta al servicio de cualquier contenido.

Los ejercicios espirituales como pura forma.

*La forma y la idea son como el cuerpo y el alma,
para mí es todo uno y no sé lo que es uno sin el otro (...)
La precisión del pensamiento produce (y es ella misma) la de la palabra.*

Gustav Flaubert
(carta a Mlle. Leroyer de Chantepie, I-III-1857)

2 Un aspecto este, por cierto, que es de invención ignaciana.

3 La función del director de ejercicios, lejos de ser doctrinal, es así la de un metodólogo.

Por su condición de método, los Ejercicios espirituales precisan de una estructura en mayor medida que otro tipo de textos (García Mateo, 2000); tanto es así, que podemos incluso afirmar que su sentido solo puede descubrirse en la forma y por la forma. Y es que los Ejercicios no articulan ideas, sino prácticas. Por ello, toda la materia de la que se ocupan, está supeditada a una morosa y casi obsesiva segmentación en unidades que, por sí mismas, no guardan demasiado significado, y que responden a diferentes aspectos del sistema como son la duración (“cuándo”) (semanas, jornadas, momentos, tiempos de elección), la actividad espiritual (“qué”) (contemplaciones, exámenes, coloquios, meditaciones, preámbulos), el espacio (“dónde”) (composición de lugar, clima, paisaje) y lo que podríamos denominar como propiedades meta-lingüísticas que se encargan de regular los aspectos de fondo (“cómo”) (anotaciones, adiciones, puntos, reglas, directorios, notas). El motivo que justificaría esta constante división del método, de indudable herencia escolástica, lo encontraríamos en la necesidad que subraya la práctica ignaciana de ocupar la totalidad del espacio mental del ejercitante (Barthes, 2010), de la urgencia por hipertrofiar su conciencia como motor del cambio y, por tanto, de sutlizar en forma extrema todas las dimensiones mediante las cuales el individuo ejerce su subjetividad. El conjunto de la obra ignaciana se trata entonces de una construcción sumamente compleja en la que la multiplicidad de sus elementos puestos en juego son convocados en una organización perfectamente estructurada, en donde cada uno de ellos, no de manera aislada, sino cuando se ponen en interrelación los unos con los otros, contribuye de manera relevante a la semántica del todo. El éxito del método deriva entonces de su extraordinaria cohesión interna, de su capacidad de articular todas aquellas unidades en las que está dividido el pensamiento (Barthes, *Ibid.*). Los Ejercicios pueden ser considerados así como un metalenguaje de regulación que desvela (o recrea) la gramática de fondo en la que se conforma la experiencia.

La flexibilidad del método. La dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo.

Pero si antes decíamos que la falta de método podía incurrir en la radicalización de un subjetivismo exacerbado del proceso, de la misma manera, Ignacio contempla que el exceso de celo en el dar modo y orden podría derivar en un rigor literalista, en un ascetismo inhumano que “sacramentalizase” el texto hasta el punto de considerarlo como si obrase por sí mismo *ex opere operato*^[4], privando en consecuencia a los Ejercicios de su capacidad de adaptación a los más variados públicos y a las situaciones más diversas^[5]. Precisamente, lo que constituye un mérito de la espiritualidad ignaciana es su capacidad de mantener el equilibrio entre la objetividad irrenunciable del método y no la menos necesaria subjetividad de quienes lo practican, es decir, el esfuerzo por conjugar lo formal con lo sustancial (Bakker, 1995). Y es que los Ejercicios están elaborados como un proceso que constantemente bascula entre estos dos planos, de modo que el alma desplegará su experiencia por relación a ambos. Ya tan pronto como en [2], Loyola habla de esta conciliación al referirse por un lado tanto al “modo y orden” al que se debe ceñir el que da los ejercicios (la objetivación de la experiencia se realizará a través de la insistencia de adecuarse al método), como por el otro, al “discurriendo y raciocinando por sí mismo” del ejercitante (“sentir y gustar de las cosas internamente”). Esta flexibilidad de los Ejercicios es coherente así con la antropología ignaciana y su carácter abierto de los medios en tanto que sirvan para alcanzar el fin del Principio y Fundamento. Y es que al ser el alma el lugar de encuentro privado persona-gracia, se tratará de un espacio libre e inexpugnable para los extraños y preservado de cualquier manipulación. Ello posibilitará que hablemos de la aparición de una respuesta

4 Esta expresión latina, que literalmente significa “del trabajo que se realiza” se refiere al hecho de que los sacramentos confieren la gracia, pero no como resultado de la actividad del creyente en su realización, sino por el poder que Dios les confiere. Para referirse al efecto que depende del comportamiento del hombre, se habla de *Ex opere operantis*. Ambos términos fueron definidos en el Concilio de Trento en 1547.

5 A esta imagen ha contribuido con especial fuerza la leyenda negra sobre Loyola como “dictador de conciencias” (García-Villoslada, 1986).

de seguimiento que no es única en su formato final, sino abierta a la idiosincrasia personal. Por esta razón, podemos decir que los Ejercicios son un instrumento que induce procesos abiertos con finales en cierto modo imprevisibles en la medida en que se trata de un lenguaje sobre estados del alma, cuyos criterios de justificación son ininteligibles fuera de ella misma (Riera, 2008). Y es que cada ejercitante, lejos de cualquier uniformidad, es quien gobierna el ritmo de su progresión en los Ejercicios, conduciéndole a una resolución particular e irrepetible de su propio caminar. Si bien es cierto que para Ignacio la experiencia espiritual encuentra su referente fundamental en la cristología, de hecho, tal experiencia será genuina para cada persona.

Así pues, la metodología no significa para Ignacio la manipulación indebida de la experiencia, sino, al contrario, el sustrato que redundará en la optimización de ésta sobre el que va a emerger. Es por ello, que el método siempre se sitúa un paso por detrás del ejercitante, ayudándolo a partir de sus propios condicionamientos. La razón que motiva tal actitud es la intuición ignaciana de que el potencial ejercitante se encuentra en un determinado momento en su historia de fe antes de que acceda a la experiencia de los Ejercicios. Por este motivo, a partir del doble aspecto tipológico ejercitante/motivación de éste, que con tanta precisión debe definir el que da los Ejercicios, se descubre el “desde dónde” del candidato, a partir del cual, los Ejercicios le auxiliarán como catalizadores que facilitan su propio desarrollo (Domínguez, 2008). Así pues, lo objetivo servirá de inductor y de hermenéutica de lo subjetivo; y lo subjetivo se mostrará como el director, el que imponga el ritmo de aplicación y de asimilación de lo objetivo. La disciplina se combina con la libertad, la estructura con la flexibilidad, el orden y método con la adaptación a las circunstancias. La acomodación, nos hace pensar, pues, en una propiedad que pertenece a la naturaleza misma de los Ejercicios^[6].

6 Lo veremos al hablar de las Anotaciones en el papel del que da los ejercicios y del ejercitante.

Los cuatro textos y la organización triangular de los Ejercicios.

*Al desarrollo del comprender lo llamamos “interpretación”.
En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido.
En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo.
La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido,
sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender.*

Martin Heidegger
(*Ser y tiempo*)

La capacidad que tienen los Ejercicios para proveer al ejercitante de un lenguaje que le permita comunicarse con Dios, hace que podamos conceptualizarlos, entre otras cosas, como una teoría de la enunciación, del “qué decir(se)” y “cómo decir(se) lo”. Pero, igualmente, en tanto que el lenguaje no se reduce a su dimensión declarativa, sino que también ostenta un indudable carácter performativo (no es sólo medio para expresar el pensamiento, sino también dispositivo para hacer (Austin 1962/1976 ^[7]), es lo que nos permite entonces hablar del texto como un artefacto que auxilia al ejercitante en la construcción de su propia experiencia subjetiva.

Y es que, en tanto que escritura para hacer y para mover a hacer, y a la apertura de su sintagmática que lo hace susceptible de generar nuevos significados y sentidos, se ha resaltado justamente la capacidad de los Ejercicios para generar en consecuencia nuevos textos a partir de él. En este sentido, Barthes (2010) ha observado que los Ejercicios no se tratarían de un solo texto, sino que en realidad implicarían al menos cuatro, correspondientes con los cuatro niveles de lectura que trata la hermenéutica bíblica: literal, alegórico, moral y anagógico. Igualmente, estos niveles encajarían con

7 Hay que intentar una lectura sincrónica y diacrónica de ellos, partiendo del concepto amplio y profundo de “texto”, que las modernas teorías literarias proporcionan, y que incluye semióticas no verbales como, por ejemplo, un ritual o una danza (Eco, 1977).

los cuatro procesos de la *lectio divina* que vimos en el capítulo tres –*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*–.

El primer texto se trataría de la propia obra ignaciana, el manual de los Ejercicios espirituales redactado por el santo entre 1524 y 1548. En él se plasma la propia vivencia de Loyola en el convencimiento de que su testimonio podría ayudar a otras personas [AU 99]. Este texto constituiría a los Ejercicios como un organismo semiótico en el que han cristalizado toda una serie de conceptos y representaciones de la realidad que justifican y retroalimentan su propia justificación lógica (es lo que tratamos en el capítulo anterior) a partir del cual nos permite extraer sentidos distintos del mismo en función de nuestras interacciones con él en cada época y por cada persona. A la luz de la retórica clásica y de las *partes artis* que constituyen las distintas tareas del orador, puesto que hemos defendido que los Ejercicios son pura forma, la función del texto ignaciano sería la *inventio* en tanto que su propósito es suministrar los lugares (*topoi*) de la meditación.

Pero, curiosamente, el libro de Ignacio no está dirigido al ejercitante, como cabría pensar; interpone entre éste y él una tercera figura al que sí está dirigido el texto: el que da los Ejercicios, es decir, la persona encargada de velar y dirigir el proceso espiritual del ejercitante. Así pues, los Ejercicios hacen del que los da un actor, pero sin encomendarle el papel de un autor, pues Loyola mantiene su esfera de actividad estrictamente en la estructura pedagógica del sistema, neutralizando con ello toda posible injerencia por su parte en la orientación de las elecciones del ejercitante. En consecuencia, el director nunca será, en sentido estricto, el artífice de un nuevo texto, si bien deberá adecuar el contenido del libro de Ignacio a las particularidades del ejercitante, como veremos luego al hablar de las Anotaciones [1-20]. Desde el punto de vista retórico, el director complementa la *inventio* ignaciana con la *dispositio* dado su orientación pragmática hacia las propiedades de un caso específico^[8].

8 La disposición de la meditación, inseparable de la invención de sus lugares, parece ser la principal tarea del maestro espiritual, quien, según la Anotación [2] da “modo y orden para meditar y contemplar”. El director encuentra, dispone y propone los temas de la meditación, pero también, inevitablemente, influye a través de

Al recibir el texto por parte del que da los Ejercicios, el ejercitante es autor de un tercero a partir de sus propias meditaciones, de su “sentir y gustar interno”. En este tercer texto, el ejercitante se dirige finalmente a Dios para pedirle que reciba su mensaje moral (cifrado en forma de imágenes, mociones, sentimientos y afecciones). Su labor de creación es por tanto, insustituible porque constituye el acto mismo del habla, la interlocución con la que dirigirse a la divinidad y recibir su posible respuesta. Es por ello, que tiene el difícil cometido de ocuparse de la *elocutio*, de desarrollar el discurso interior en la oración, que por ser silencioso, no está por ello menos estructurado retóricamente^[9]. Así mismo, el ejercitante también ha de ocuparse de la memoria^[10] y de la *actio*^[11]. Por todo ello, dice Barthes de él que debe aceptar el trabajo enorme y sin embargo incierto de un constructor de lenguaje.

los consejos, que va dando al ejercitante, en el desarrollo de la misma. De ahí que podamos hablar de su trabajo como de un segundo texto (Cebollada, 2007).

9 *Inventio* y *dispositio* ordenan la *res*, pero es la *elocutio* la que viste las cosas con palabras. Aparentemente, la meditación silenciosa de los Ejercicios tiene poco que ver con las figuras de la oratoria (Eickhoff, 1993). Y en la medida que la *elocutio* ha ocupado el lugar central de la tradición retórica, Loyola no nos parece ajeno a la retórica. Ciertamente Ignacio no se preocupa mucho por las bellas palabras sino sobre todo por la sustancia de las cosas. Sin embargo, semejante abstinencia en el *ars bene dicendi* obedece a la lógica de su retórica divina: da la palabra al ejercitante. El discurso silencioso de los Ejercicios no deja de obedecer a las reglas de un sistema retórico. Los *verba* de la meditación ignaciana son, sobre todo, imágenes constituidas por la aplicación de los sentidos. Por tanto, su discurso imaginativo e interior es más rico y más persuasivo que la oratoria clásica y sagrada, dado que dispone de recursos que aquella retórica verbal no tenía a su alcance (Chinchilla Pawling, Mendiola y Correa, 2008). En esto tiene una importancia central la creación de imágenes y la imaginación en la Composición de lugar. Concluimos que aún sin convertirse en palabra fonética, la *elocutio* de los Ejercicios está lejos de ser más pobre que el arte tradicional de las figuras retóricas. Dispone de toda la gama de figuras, siempre según la aptitud del ejercitante, según su gusto, su horizonte y su necesidad, porque es él quien tiene la palabra. En esta peculiar acomodación del enunciado a su destinatario estriba la eficacia del discurso auto-persuasivo de los Ejercicios.

10 La hegemonía histórica de la *inventio* y de la *elocutio* sobre la retórica entera ha relegado la memoria, y más aún la *actio*, a un segundo plano. Ignacio, sin embargo, da un lugar central a la memoria. En la tradición retórica, el *ars memorativa* debía ayudar a recordar el discurso elaborado con anterioridad a su *actio*. Para ello proponía la asociación de los *res et verba* del discurso con lugares (*loci*) e imágenes (*imagines*). Las ignacianas “composición viendo el lugar” [47] y “vista de la imaginación” [65], se inscriben, sin duda, esta tradición del *ars memorativa*. Su lugar destacado dentro del sistema ignaciano de retórica divina, junto con la aplicación de los sentidos, hace aparecer la memoria como destinataria principal de las imágenes persuasivas (Rodríguez de la Flor, 1978; 1983).

11 Conservado en la memoria el discurso retórico llega a su *performatio* o *actio*. Esta parte suele enfocar sobre todo el gesto del cuerpo y la modulación de la voz. Loyola también da suma importancia a este final y fin de la

Finalmente, del texto del ejercitante emerge en la contemplación el texto de Dios que es propiamente anagógico y que se encuentra codificado en los mociones de consolación y desolación. Un texto este que pasa a ser historia viva que se va produciendo y que al amparo del texto primero, ha de ir siendo leída e interpretada por el que da los Ejercicios y por el que los hace, en una lectura dinámica, que va conduciendo y profundizando la experiencia mostrando las consecuencias prácticas que el ejercitante debe sacar para su vida.

Por tanto, estudiar el significado de los Ejercicios exigiría que nos situemos en este triple plano de la enunciación del mensaje, en donde los movimientos semióticos articulan diferentes puntos de referencia que se vinculan entre sí en una multiforme estructura comunicativa; observando el modo en cómo el texto literal se hace textual o actuado, ofrecido por el que los da, tomando como base el texto de Loyola, y metabolizado y ejercitado por el que los recibe. A tenor de ello, presentaremos a continuación cómo el modo y orden de la experiencia viene constituido entonces por esta triple interacción formal de los Ejercicios –texto ignaciano-director-ejercitante- Para ello emprendemos un análisis del texto y sus elementos formales diferenciando entre aquellas propiedades que corresponden al método, las indicaciones y el papel que recibe el que los da, y las que podríamos agrupar en referencia al que los hace. Empezaremos por el ejercitante por ser el eje sobre el que todo el sistema gravita.

retórica. Muchas de las anotaciones y gran parte de los directorios adicionales del libro, hablan de la relevancia del cuerpo y de la respiración para el discurso meditativo. Las indicaciones sobre tiempo y lugar forman también parte de la *actio* (Díez Coronado, 2003). La retórica divina de Ignacio quiere ser una retórica existencial, un modo de vida, *contemplatio* que se puede expresar en toda *actione*. El fin último de los Ejercicios como *ars rhetorica* es la conversión de la vida humana en una obra de arte, en un solo discurso *laudatorio*, laudatio del Señor Supremo.

El ejercitante como centro de gravedad.

1. Singularidad de la experiencia y adecuación a las circunstancias: los ejercitantes y su casuística.

Como se dijo al hablar de la flexibilidad que debe guardar el método, toda la praxis ignaciana está supeditada a la singularidad del ejercitante y a la constelación de sus condicionamientos los cuales fijan justamente la cadencia y ritmo intransferible del alma en su proceso de transformación afectiva [18, 89, 252] (Oráa, 1945). Precisamente son en las Anotaciones [1-20], uno de los principales documentos del texto que se encarga de definir la experiencia tanto del director como del ejercitante^[12], en donde se habla de esta economía en la aplicación de los Ejercicios, en concreto en [18, 19, 20 y 4]. Veámoslas con cierto detalle.

1.1. Anotación [18]: examinando las aptitudes y las actitudes.

Evidentemente, un esfuerzo tan intenso y prolongado como el que plantean los Ejercicios para remodelar la afectividad mediante un persistente auto-análisis crítico, no es aconsejable para todo el mundo por igual. Incluso aunque el individuo fuera apto para acometer tal empresa por sus capacidades (inteligencia, motivación), podrían existir, sin embargo, circunstancias de su vida cotidiana que truncaran la realización de tal propósito. De ahí que Ignacio considerara desde el principio la posibilidad

12 Hablando con propiedad, las Anotaciones no forman parte del cuerpo de los Ejercicios, aunque sin ellas, es imposible comprender su lógica. Se trata de un meta-texto, de una especie de prólogo, que define los roles del ejercitante y del director. Para Arzubialde (2009), éste responde a dos necesidades sentidas por Ignacio: según la primera, cuando éste daba los Ejercicios a otros, era consciente de la necesidad de fijar los límites de la actitud del ejercitante para realizar su particular teofanía. Así, las anotaciones corresponden al texto que Barthes denomina alegórico, pues describe las disposiciones que debe guardar el que se ejercita en su proceder ante Dios. La segunda necesidad surgió en el momento en que Loyola tuvo que instruir a sus compañeros sobre el modo de dar los Ejercicios a terceros. De esta necesidad surgió una especie de Directorio que contiene las indicaciones prácticas sobre el papel del que da los Ejercicios en relación con quien los hace.

de una adaptación de su método a los distintos tipos de personas, bien fuera por razón de sus diversas aptitudes de asimilación y aprovechamiento, o bien por las distintas circunstancias personales en las que estos se encontraran. Y es que, como ya dijimos, Loyola considera que cada alma se encuentra en un determinado estadio de su orientación teocéntrica en el momento de acceder a los Ejercicios (Domínguez, 2008). De ahí que el santo apele a que su método opere a partir de ese momento del ejercitante^[13]. Sobre esta problemática trata la anotación [18] centrándose en las disposiciones internas del individuo. Para determinar la capacidad de éste, Ignacio distingue tres criterios: edad, letras (cultura) e ingenio (inteligencia)^[14]. La edad del ejercitante es un elemento significativo, en la medida en que, si es avanzada, las posibilidades de modificar sus inercias de acción serán reducidas ya que sus hábitos estarán demasiado solidificados como para desarraigarlos proponiendo otros. De igual forma, la escasez de cierto patrimonio cultural y/o de destrezas intelectuales, imposibilitará que el ejercitante sea capaz de realizar muchos de los ejercicios por su extremada sutileza en el análisis y exploración de los propios contenidos de conciencia. Por todo ello, estos tres criterios han de ser muy tenidos en cuenta por el director para que no se le den al ejercitante cosas que “no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas”.

Pero, además de los tres criterios que establece [18] para clasificar al tipo de ejercitante, el director ha de contar igualmente con otro factor subjetivo clave: los recursos motivacionales de los que éste dispone. Así pues, el principio que operativiza este factor volitivo es: “según se quisieren disponer, se debe dar a cada uno, porque más se pueda ayudar y aprovechar” [18]. La misma idea se encuentra en [205, 213 y 252]. Lo que esta apreciación revela, es que el ejercitante no siempre se encuentra en el mismo estado, por lo que necesitará parámetros absolutamente distintos para leer y evaluar su propio comportamiento en función de la situación en que se encuentre

13 Obviamente, no hace referencia a un tiempo físico, mensurable, sino a un tiempo fenomenológico, a un *kairós* individual.

14 Curiosamente, las mismas que tradicionalmente se han señalado a partir de Freud sobre la idoneidad o no para acometer un proceso psicoanalítico.

(Wennemer, 1932). En este sentido, las anotaciones [9 y 18] son una clara llamada a esa peculiaridad. Es por ello que en [5, 6, 12 y 13] Ignacio insiste al ejercitante una vez más a esforzarse y ser constante indicándole aquellas disposiciones de la voluntad más idóneas que debe cultivar para alcanzar su meta, pues habrá de superar grandes dificultades que provienen tanto de las mociones de desolación [12 y 13], como, sobre todo, de aquellas que lleva inscritas en su propia naturaleza (las afecciones desordenadas) [16]. Por todo ello, es preciso que, antes de embarcarse en esta aventura espiritual, el hombre discierna su actitud inicial, su compromiso real y la honestidad de sus deseos (por qué se hacen los Ejercicios). Si la respuesta a esas preguntas no es la misma, a saber, el Principio y Fundamento, en caso de iniciarse, la experiencia estará viciada de raíz y acabará por ser un rotundo fracaso. Mientras no exista esa disposición teocéntrica, bien sea por falta de motivación, bien sea por la propia constitución del sujeto [18], no tiene sentido iniciar el camino hasta que este estado se corrija^[15] pudiendo incluso desaconsejarse totalmente su práctica si la persona no se muestra apta para ellos^[16].

1.2. Anotación [19]: los Ejercicios abiertos y las circunstancias del ejercitante.

Como dijimos, la adaptación del método no se realiza únicamente considerando las características psicológicas del ejercitante; también en función de sus circunstancias. Por este último motivo, Ignacio ofrece dos modalidades de su método como son los ejercicios abiertos, también denominados “de la vida diaria” [19], o bien los cerrados o “de retiro” [20]. En el caso de [19], cuando no es posible que el ejercitante pueda retirarse en soledad durante un cierto tiempo (por estar “embarazado en cosas públicas o negocios convenientes”), entonces se recurre a la inserción estratégica de algunas de

15 Si es voluntaria, habrá que trabajarla y esperar a que sea el momento oportuno. Si es constitutiva de la persona, habrá que reducir los Ejercicios o recomendar el no hacerlos.

16 “Esta visión selectiva no nace de un aristocratismo ignaciano, sino de la misma estructura iniciática de los Ejercicios: éstos son una iniciación esencialmente personal, y por tanto no todos pueden ser (igualmente) iniciados.” (Codina, 1977. Citado en Melloni, 2001, p. 109).

las prácticas ignacianas en el flujo de su actividad cotidiana. Sin embargo, su carácter abierto no nos debe hacer pensar en esta modalidad de los Ejercicios como en un método que se subsume totalmente a las exigencias de la vida del sujeto (Iriarte, 1944). Muy al contrario, el orden y la disciplina se siguen manteniendo para garantizar el compromiso de la persona, implicando, si cabe, una responsabilidad personal mayor que en el caso del retiro.

1.3. Anotación [20]: los Ejercicios cerrados y la influencia del tiempo y el espacio en la reflexividad.

A diferencia de los ejercicios abiertos, aquellos otros que comportan un retiro suponen una fuerte transformación de las circunstancias en las que se desarrolla la vida del ejercitante, operándose en cierto sentido una ruptura hierofántica con el tiempo y espacio cotidianos. Y es que para evitar tener “el entendimiento partido en muchas cosas”, Loyola estima que el ejercitante debe apartarse de los sistemas de sentido que por lo común gobiernan su acción. Lo que el aliento ignaciano por el retiro busca, es, precisamente, redundar en la intensificación de los procesos atencionales que el ejercitante presta a sus propias funciones mentales, vigorizando con ello el entendimiento (Codina, 1925). Y es que, desde el silencio y la soledad –cuyo valor ascético y psicológico Loyola no ignoraba–, se facilita al ejercitante el distanciamiento necesario de su propia biografía para objetivarla con mayor precisión para, desde ese silencio interior, “usar sus potencias naturales más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea”. Así pues, el valor que la espiritualidad ignaciana concede al tiempo de retiro en los procesos reflexivos, es nuclear. Y es que, lo que acontece en el alma no es comprensible en la inmediatez de la experiencia; más bien, se podría decir que ésta cobra su significación con el transcurrir del tiempo, en el después de su acontecer^[17], pero no tomado como un valor meramente retrospectivo, sino considerando que éste tiende a su vez un puente con lo porvenir, con el “ir adelante” [9] por medio de la corrección

17 De ahí, que tanto en la estructura del ejercicio como en el de la jornada, ambas acaben con la necesidad de un examen de conciencia para “ver cómo me ha ido” [77].

o de la confirmación de lo ya realizado en la contemplación o en la meditación. De esta forma, como efecto del auto-examen, el ejercitante va accediendo paulatinamente a una conciencia de sí en la que el pasado, el presente y el futuro se articulan por un mismo eje que le permite aprender a verse interiormente en perspectiva, facilitándole así el acceso al sentido que fundamenta su experiencia (Giuliani, 1992). Podemos decir entonces que Ignacio maneja una analítica del discurso, del principio, medio y fin de los pensamientos, a través de la cual es posible que el alma llegue a descifrar el significado de las mociones (de los espíritus) que orientan las elecciones. Así pues, el tiempo exterior que organizan los Ejercicios, si bien sirve de soporte al ejercicio y continúa existiendo, va favoreciendo la emergencia y creación de manera gradual de un tiempo interior, del tiempo de la conciencia, generador de movimientos, de ciclos, de alternancias que, por interiorización progresiva, permite hacer pasar a la luz lo que estaba velado, formular lo no dicho, acoger formas desconocidas que construyen una nueva identidad.

1.4. Anotación [4]: El ritmo personal de cada sujeto.

En este mismo sentido, se formula la anotación [4]. Si bien la duración objetiva del proceso de “quitar de sí las afecciones desordenadas” [1] y “vencerse a sí mismo” [21] queda cifrada en aproximadamente 30 días, agrupadas en cuatro semanas con contenido temático específico^[18], Ignacio hace constar en varias ocasiones que no hay un tiempo fijo ni estipulado; las semanas pueden alargarse o menguar dependiendo del momento en el que el ejercitante consiga alcanzar el objetivo propuesto en cada una de las Semanas que marcan las cesuras de los estadios espirituales [2, 5-8, 162, 205, 209, 226]. Y es que el proceso de los Ejercicios supone un proceso profundo de indagación y transformación de la dinámica personal. Pero resulta evidente que

18 Aunque abordaremos su contenido en detalle en el capítulo seis, podemos decir someramente que la Primera semana comprende la vía purgativa, confiándose la vía iluminativa a la Segunda semana, la cual, por medio de la elección permitirá el inicio de la vía unitiva en las dos siguientes. Dicha unión consistirá tanto en el “conocimiento interno del Señor” [104], como en el “hallar la voluntad de Dios en la disposición [el ejercitante] de su propia vida” [1].

cada sujeto contará con unas posibilidades y unas dificultades específicas para llevar a cabo ese trabajo. De ahí que los Ejercicios tienen en cuenta la adaptación al ritmo de cada sujeto (“unos son más tardos para hallar...” [4]). De este modo se establece el tiempo objetivo y mensurable de los Ejercicios, y a la vez se señalan las modulaciones que éste debe adaptar según el ejercitante, estando todo, en último término, sujeto al tiempo vivencial de la acción. Así pues, la constatación de un tiempo fenoménico introducido por Ignacio invalida como unidad de medida de los procesos espirituales el criterio de las horas canónicas de la vida monástica, las cuales solo pueden marcar la cadencia y el ritmo de la naturaleza y el cosmos, para subrayar por el contrario ese tiempo privado de los movimientos interiores que se determinan en la historia de una conciencia (Calveras, 1943a; 1943b). En definitiva, en el ritmo temporal de las actividades psíquicas.

1.5. Los niveles hermenéuticos de la experiencia.

En cualquier caso, el ejercitante siempre estará auxiliado en los Ejercicios por un código objetivado provisto por el director [9,10, 13 y 14] que le permitirá realizar esta lectura de sí y conocer la naturaleza de sus fenómenos internos –la disposición de su voluntad y el signo de sus mociones-, pudiendo elegir, en función de su estadio subjetivo^[19], una clave hermenéutica u otra (ver las Reglas de discernimiento de espíritus de Primera [313-327] y Segunda semana [328-336]) que le capaciten para tipificar sus experiencias como de desolación o consolación.

2. El auxilio de las Adiciones [73-90] para la transformación.

En este proceso de auto-conocimiento participa el conjunto del ser humano. Y es que como ya dijimos, el sujeto ignaciano no es una entelequia abstracta e

19 Por ello, éste debe tener una buena capacidad comunicativa no sólo para expresar ante el director lo que siente, sino también para saber objetivarlo para él mismo.

incorpórea, sino un *composito* de alma y cuerpo [47], por lo que no puede producirse una auténtica experiencia espiritual (integrada e integradora) sin el concierto de todas las dimensiones antropológicas en dicha experiencia, especialmente, la corporeidad. Y es que los sentimientos o ideas son como estímulos interiores a los que Loyola presta atención por sus efectos sobre la afectividad del ejercitante. Pero junto a ellos tampoco descuida los estímulos exteriores; sabe que también ellos desempeñan un papel nuclear en el condicionamiento de nuestra interioridad. De ahí que advierta de la necesidad de intervenir igualmente sobre ellos con el objeto de confluyan en la tarea de la transformación afectiva. De ahí su insistencia en movilizar toda una serie de aspectos medioambientales y corporales que colaboren en la finalidad que el santo se propone. Hasta la última fibra de todo el compuesto humano va a ponerse en tensión y a aportar su unidad de energía dentro de la mecánica ignaciana. Este es el propósito de las Adiciones [73-90].

Idea original de Loyola nunca explorada antes en ningún libro de meditación, el objetivo de las Adiciones es añadir un cuerpo a la hasta entonces descarnada oración (Helvé y Fornos, 2002). Lejos de ser un elemento ornamental del texto, éstas se tratan de todo un código de ascesis, de un conjunto bien armando de consignas de orden práctico que deben ser empleadas por el ejercitante “para mejor hacer los ejercicios y para mejor hallar lo que desea” [73]. Por tratarse de un directorio, el estilo de este documento es normativo. Son prescripciones destinadas a asegurar la seriedad y el modo como debe realizar la persona los Ejercicios, pero en absoluto determinan lo que después puede acontecer en ellos (Tejera, 2007). Por esta razón, forman parte del texto semántico, que el que da los ejercicios prescribe al que se ejercita, y tienen siempre presente la finalidad que corresponde a cada semana (la “subiecta materia”)^[20]. Así pues, en las Adiciones, Ignacio se va a ocupar de cuestiones tan variopintas como

20 Sobre los afectos y los cambios de las Adiciones según los objetivos de la semana, se trata de favorecer en cada momento del proceso el estado anímico correspondiente a los contenidos que se proponen en los diferentes ejercicios. Sólo así se logrará una vinculación honda entre representación y afecto. Porque los Ejercicios, como se dijo, no son actividades inconexas, sino que tienen una dimensión unitaria y requieren el hombre entero y tocan al hombre entero en su proceso. Veremos este cambio de las Adiciones en función de los objetivos de cada Semana en el capítulo seis.

las que tienen que ver con la hora de acostarse o despertar y el influjo de lo que llamaríamos el inconsciente durante el sueño [73 y 74], de la movilidad en el espacio y la expresión del cuerpo [75 y 76], de la climatología [79], de la dieta a seguir [83], del dolor sensible [85], etc. En definitiva, de todo lo que la persona es o le afecta y puede usarse en el propio provecho.

Estas adiciones se pueden agrupar en dos bloques (Arzubialde, 2009):

1. El primero se ordena a lograr el fin de la Semana y a cuidar del ejercicio. En él prima la búsqueda de la unificación psicológica mediante la creación de un cierto “clima” como forma de actitud receptiva a Dios: es decir, orientando lo concreto de la vida cotidiana hacia lo que se desea [73 y 74]. Así se habla sobre el estado anímico y los medios que más me ayudan para lograrlo [78-81]; la vigilancia de los pensamientos e imaginación previos al mismo [73 y 74] [21]; el modo de entrar en la presencia de Dios [75 y 239]; la toma de conciencia y la humilde adoración; la búsqueda de la actitud corporal más adecuada que más me conduzca al encuentro, en donde mejor esté para el mismo [76 y 88] [22]; el ritmo interno del ejercicio o el modo de respetar y gustar el lenguaje de Dios [76], que ostenta siempre el primado (en definitiva, la simplificación de la norma general ya formulada en [2]); y finalmente el examen del ejercicio [77], o bien de las consolaciones y desolaciones (el lenguaje venido de fuera),

21 Consiste en prever y determinar antes el estado de entrar en meditación. Da idea de que hablar o ponerse en contacto con Dios requiere de una actitud previa. [73]: intuye Ignacio que el mundo del inconsciente trabaja durante la noche y por eso el último pensamiento de la jornada se vuelve hacia el ejercicio que a la mañana siguiente se va a meditar. [74]: no se refiere al levantarse por la mañana, sino al despertar, que puede ser en mitad de la noche. Ignacio no permite que el alma, una vez dispuesta y preparada en [73], se distraiga y divague; sino que la conduce y sujeta al asunto de la meditación, para concentrar todas mis facultades y sentidos a lo que voy a hacer. (Pujadas, 1936) [74]: psicológicamente, los primeros momentos y pensamiento del día son importantes y marcan mucho el resto de la jornada. De ahí la importancia de esta adición que, naturalmente está en conexión con la primera. Ignacio ha establecido un puente entre vigilia y vigilia, dejando que el sueño trabaje en la noche.

22 Así se puede comprender mejor la importancia que da Ignacio a las adiciones. No son solamente un marco exterior a los Ejercicios de oración, sino las que permiten entrar verdaderamente en oración. No hay experiencia de un verdadero encuentro sin estar afectado por él. La búsqueda de la postura corporal en la oración genera esta capacidad de ser afectado (Helvé y Fornos, 2002).

o bien de la actividad de la persona que se ejercita (lo emanado de la propia libertad)^[23].

2. El segundo, en cambio, versa sobre la “virtud” de la penitencia [82-90]. En este segundo bloque prima la integración de la corporeidad al proceso. Se practica con tres fines u objetivos (“por tres efectos”): El restablecimiento de la comunión perdida “por satisfacción de los pecados pasados” [87]; la *compunctio cordis*^[24]; y la superación de las concupiscencia [88]. La Tradición distinguió cuidadosamente la penitencia interna de la externa, aun cuando la distinción es siempre teórica, porque de hecho la una y la otra van siempre juntas. La penitencia externa o corporal se refiere al aspecto material de la penitencia interna, su correlato material. Ignacio ofrece tres áreas (“tres maneras” [82]) en las que ejercitarse: la comida, el sueño, y el castigo corporal [83-85].

Los Ejercicios los concibió Ignacio para ser llevados a la práctica con intervención de dos personas, a las que asignó, desde el principio [2], funciones claramente diferenciadas. Ahora veamos todo esto en el que da los Ejercicios: su papel, función y descripción.

23 [77]: El examen de la oración es esencial para avanzar en la dinámica del día, ya que la repetición habrá de hacerse “notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual” [62]. Tiene una finalidad práctica y ayudará a preparar la entrevista con el que da los Ejercicios y garantizar así que la experiencia sigue el “modo y orden” conveniente. La oración no es tanto algo que yo hago cuanto algo que acontece, aunque lo que acontece tiene que ver con lo que yo hago, con mi disposición para que acontezca: “Cómo me ha ido es sinónimo de qué éxito he tenido, y este éxito se ha de medir por el fruto que pretendía sacar del ejercicio que acabo de hacer, así el general que se indica en la oración preparatoria, como el particular, que va propuesto con toda precisión en el último preámbulo, después de las palabras consabidas demandar lo que quiero” [48, 55, 65] (García Hirschfeld, 2007, p. 1378).

24 Consiste en “dolerse de los pecados con firme propósito de no cometer aquellos ni otros alguno” [82]. Se identifica con el don de la lágrimas del que hablamos en el tercer capítulo.

El que da los ejercicios como facilitador de la forma.

Además de precisar el tipo y la actitud del ejercitante para que éste tome *alguna inteligencia* sobre su propio cambio, las Anotaciones tienen como principal labor delimitar el rol del que da los Ejercicios^[25]. La razón de la necesidad de un director que supervise la actividad del ejercitante está en que los Ejercicios, en su calidad de método (que no doctrina), para ser adecuadamente realizados necesitan contar con un “entrenador” versado en ellos que sepa aplicarlos, al tiempo que evalúe con precisión sus efectos y las resistencias y dificultades del ejercitante. Así pues, el que da los Ejercicios es otra adición más del método ignaciano para dar modo y orden al ejercitante; podríamos decir incluso que se trata de una meta-norma en tanto que se encarga de regular y velar por el cumplimiento de las mismas. Es por ello, que su actitud debe ser claramente legalista, pero no con respecto al contenido de la experiencia del sujeto, sino tan sólo en lo relativo al procedimiento que éste debe seguir.

Se entiende entonces que Ignacio nunca se refiera a esta figura como “director”, injerencia que nosotros cometemos conscientemente para aligerar al texto de continuas apostillas, prefiriendo por contra la locución de “el que los da”. La razón es evidente a tenor de todo lo dicho: su función no es directiva con respecto al contenido, porque no induce al otro a nada; eso sería tanto como suplantar la libertad del individuo (Domínguez, 2008). Su papel se limita entonces al método, a facilitar una técnica en la que está experimentado para detectar y corregir las dificultades, los signos de progreso o retroceso, etc., del ejercitante que lo libre de todo condicionamiento, tras lo cual, deberá retirarse para que éste, sintiendo y gustando internamente, se comuniquen en privado con Dios. Fessard (2010) sintetiza de este modo la actitud del que los da:

25 De este documento debe aprender tres cosas: su figura y su oficio, que tiene unos límites bien precisos y debe quedar relativizada por completo más allá de todo protagonismo. En segunda lugar, el modo de la entrevista y la materia sobre la que versa, ya que aquella no es ni psicológica, ni directiva, ni moralizadora. Estas reglas de juego también deberá saberlas en cierta medida el que se ejercita, para que se adecue al tipo de respuestas que se esperan de él. Y finalmente, su relación con el que se ejercita (Arellano, 1950).

“Iniciador breve y fiel [2], admonitor circunspecto [8, 9, 10 y 14] y dulce [7], que es celoso [6] y apremia [12], oyente reservado de confidencias consoladas o desoladas [17], espejo detector de su sentido y de sus motivaciones ocultas [7], en fin, sobre todo agente compensador, presto a neutralizar las oscilaciones desordenadas de una libertad que todavía no ha alcanzado el equilibrio [15]” (p. 82).

Por todo ello, su actividad no se puede identificar ni con la de un confesor (no se posiciona en una relación asimétrica de poder ni le interesa conocer los pecados, ni la vida, ni el pensamiento del ejercitante; solo que realice bien el ejercicio), ni con la de un predicador (su actividad es sobria, se ordena a informar sobre qué son los ejercicios [2-4] y a ofrecer materia de meditación o contemplación, pero sin desgranarla pormenorizadamente [2], porque esto deformaría su papel obstruyendo la actividad del ejercitante de “discurrir y raciocinar por sí mismo” [2]). Es por ello que preferimos hablar de él como de un “facilitador” (Domínguez, 2008) que asiste al ejercitante en la edificación de su experiencia. Veamos en las Anotaciones con más detalle las características que Ignacio demanda para este facilitador.

1. La adaptación al ejercitante [18-20].

Como vimos antes al hablar del ejercitante, razón por la cual no nos extenderemos, la primera labor del que da los Ejercicios es realizar un perfil completo de la persona que va a entrar a realizar la práctica: su aptitud (dotes naturales) e idoneidad (“subieto”), su complexión (fuerzas físicas y salud corporal), su deseo de aprovechar [18] y finalmente su situación social (compromisos [19] y posibilidades de retirarse [20]). Todo ello, con el propósito de ajustar el método –experiencia, medios y actividades- a la idiosincrasia del individuo, de tal modo que sea algo que éste comprenda, le resulte fácil y apetecible, y lo pueda “descansadamente llevar” [18].

2. Objetividad [2] y neutralidad [15].

Su segundo cometido ya se recoge en [2]:

“(...) la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos, con breve o sumaria declaración”.

En cuanto a los aspectos formales que ahora nos interesan, Ignacio apela desde el principio a la objetividad que debe guardar el director a la hora de proporcionarle al ejercitante el material sobre el que éste deberá trabajar: “narrar fielmente la historia (...) con breve o sumaria declaración (...) tomando el fundamento verdadero de la historia (...)”, etc. Esa insistencia en la fidelidad a los datos que debe mantener el director, así como la afirmación explícita de que éste no debe dar “el sentido de la historia” [2], nos dejan claro la actitud de Ignacio de confinar sus propios deseos, ya que, dar el sentido sería tanto como dar la interpretación de los datos y, con ello, la participación de la subjetividad del facilitador y su propio modo de gustar y sentir sobrescrito en la conciencia del ejercitante. Así pues, en el encuentro entre Dios y la criatura que acaba desencadenando una nueva conformación de la identidad de la persona –un nuevo modo de sentir y pensar así como de organizar la relación con los otros-, el director sabe muy bien que su voluntad y su mundo de valores no deben, en absoluto, entrar en juego en esa relación para evitar comprometer los procesos electivos [15]^[26]; interferir en él, sería tanto como malograrlo (Iglesias, 1989). El director no debe suplantar a Dios, sino secundarlo y preparar el camino hacia éste.

En cualquier caso, debemos entender la neutralidad como una exigencia límite en tanto que no está en la mano del que da los Ejercicios eliminar totalmente la interferencia del propio discurso sobre el ejercitante. El problema, entonces, no estribaría en la existencia de la serie de reacciones transferenciales que se establecen entre

26 En términos psicoanalíticos, hablaríamos de evitar el fenómeno de la transferencia.

el ejercitante y el director, sino más bien su desconocimiento, la falta de consciencia sobre los mismos, que evitaría en lo posible su control (García Domínguez, 2010).

3. La consolación y la desolación [8, 9, 10 y 17].

Si bien Ignacio acentúa, como no podría ser de otra manera, el protagonismo del sujeto como agente de su propio proceso espiritual, exige a éste, sin embargo, a que dé cuenta de su propia subjetividad al director [17] con el fin de ayudarle (no sustituirle) en las lecciones que tome. Esta aparente contradicción (el director no debe entrar en los pensamientos del ejercitante, pero luego se dice que, no obstante, debe ser informado fielmente de las mociones que experimenta este último) se disipa en cuanto recordamos la concepción ignaciana del pensamiento y su triple origen. El riesgo que malograría el proceso se situaría entonces en conocer que en la más estricta subjetividad, en lo más íntima del propio deseo, que es el único espacio en el que se puede oír la voluntad de Dios, es donde también pueden surgir las voces del mal espíritu, o la desolación. Es por ello que el director tendrá que estar muy atento en su proporcionar modo y orden, para que los varios pensamientos y voces que resuenan en la intimidad del deseo del ejercitante no se confunda con el signo de Dios. Así pues, lo que debe saber detectar el facilitador es la procedencia de los pensamientos que son externos al sujeto, manteniéndose alejado de conocer aquellos otros que se corresponden con la “mera libertad y querer” del ejercitante [32], es decir, aquellos que suponen la entrada en juego de la dimensión ética de la persona. Por este motivo, el que da los Ejercicios debe mantenerse en la interpretación del sujeto de la enunciación renunciando, por tanto, a incursionar en el mundo de los enunciados que moralizaría el proceso espiritual (Barthes, 2010).

Eludiendo su posible faceta directiva, el que da los Ejercicios se limita así a comunicar las reglas del discernimiento de espíritus [8]. Esto se amplía en [9 y 10] donde se pone de manifiesto una vez más la necesidad de ajuste continuo del tipo y naturaleza de estas reglas (de Primera o Segunda Semana) a la dinámica singular

y concreta de cada ejercitante, así como al momento (clima psicológico) en el que éste se encuentra^[27] auxiliándolo en la objetivación de sus afectos y estimulándolo a seguir adelante cuando se sienta desfallecer en la alternancia de sentimientos que le sobrevienen [7]. La labor fundamental de que da los Ejercicios será entonces la de redimir a la realidad las fantasías del ejercitante “descubriéndole las astucias del enemigo” [7]. Es decir, deshaciéndolo del engaño que vive en su desolación o desánimo (todo lo vemos negativo) o en su consolación y euforia (Tejerina, 1992).

4. Los signos del proceso [6].

Esto implica que el director deba conocer una vez más el “desde dónde” del ejercitante. Y es que, según Loyola, toda transformación afectiva profunda, por lo que implica de remover todo el sistema de valores del individuo, debe ir acompañada por una intensa agitación interna que sacuda y movilice las resistencias y defensas de éste. Para Ignacio no puede existir un cambio efectivo de objeto de la afectividad sin resistencia y violencia por parte del ejercitante (García Domínguez, 1992).

Así pues, Loyola parece indicar que sin esta necesaria zozobra, no se puede pensar que el proceso se esté llevando a cabo adecuadamente, pues sin éste, sólo se trataría de un cambio aparente y falso. Esto podría hacer pensar que las mociones están actuando como agentes distorsionadores de la realidad que convencen al ejercitante de

27 En estas tres anotaciones se revela, por tanto, un aspecto fundamental de la espiritualidad ignaciana y de sus ejercicios de la que ya hemos hablado: la de su carácter procesual, en el que han de ser respetados escrupulosamente los tiempos y los ritmos de cada etapa. Así pues, si en [9] Loyola advierte al que da modo y orden sobre la conveniencia de no introducir un exceso de sospecha, en [10], sin embargo, nos encontramos con que invita al director a que la introduzca en el proceso del ejercitante. En esa situación, se hace obligado “platicarle sobre las reglas de la segunda semana”, puesto que en ella la tentación actúa de modo más sutil y camuflado (González Hernández, 1990). En psicoanálisis hablaríamos de mecanismo de defensa que, como en el caso de la racionalización o la intelectualización, se presentan al sujeto bajo especie de bien con el objetivo de que nada cambie y al mismo tiempo todo parezca cambiar. Son, podríamos decir, las sofisticadas tentaciones de las personas cultas, espirituales y religiosas en las que los bajos instintos actúan no de modo abierto y grosero como en las personas poco cultivadas, sino de modo encubierto y disfrazado, bajo especie de bien y con hermosas racionalizaciones legitimadoras de la situación.

la idoneidad y conveniencia de su *statu quo* actual. De ahí que el papel del director sea testar si ese cambio se está realizando adecuadamente. Así pues, cuando al ejercitante no le ocurre nada, no padece las sacudidas de las mociones interiores, el director “mucho le debe interrogar cerca los ejercicios” [6], porque es muy probable que todavía no haya entrado en la dinámica que estos exigen. Es posible, incluso, que ni tan siquiera los haga debidamente (en su lugar, momento, posición corporal, orden lógico, climatología interna y externa, etc.). Por este motivo, el que los da, debe informar al ejercitante con esmero sobre los engaños y astucias del enemigo, adiestrándole para que se habitúe [13] a superar la tentación y a vencerla siempre en su mismo terreno. Para ejercer esa función de espejo, éste debe realizar una sencilla entrevista diaria al ejercitante. Su finalidad en este cometido es, pues, el de reflejar y ayudar al ejercitante a objetivar y discernir la naturaleza de su experiencia. Y es que la comunicación y verbalización de los problemas que está experimentando el ejercitante, le ayudan a transformarlos en objetos susceptibles de manipulación y remodelación semántica.

“Para que más se ayuden y se aprovechen”. El Prosupuesto [22] como marco de relación entre el ejercitante y el director.

Como hemos visto, tanto el que los da como el que recibe los Ejercicios, tienen funciones diferenciadas que cada uno debe asumir con responsabilidad. Precisamente en el “Prosupuesto” [22] encontramos el fundamento de esta mutua relación que se establece entre ambos. La función de este documento es, pues, la de moderar la actitud de ambos, poniendo a cada uno en su sitio, para que los dos se ayuden y se aprovechen del método, aceptándose mutuamente, libres de prejuicios, idealizaciones o reticencias, en la búsqueda conjunta de la verdad del ejercitante con relación a Dios (Arzubalde, 2009).

En cuanto a las implicaciones del Prosupuesto para el director en relación al ejercitante, Ignacio le insta a que todas aquellas ideas que éste último le manifestase en las

entrevistas diarias (entendidas como opiniones, criterios o interpretaciones teológicas, filosóficas o morales), y que pudieran ser objeto de diferentes interpretaciones, muchos de ellos erróneos, trate de corregirlas (“y, si mal la entiende, corríjale con amor”), pero de tal modo que ponga en valor sus buenas intenciones y se rescate aquella parte de verdad que pudieran contener, ya que, a partir de ahí, habrá de avanzar en la búsqueda más plena de la verdad.

Por su parte, la actitud del ejercitante con el director, debe ser de colaboración, de estar dispuesto a implicarse en aquellas actividades que éste le sugiera realizar^[28]. Así pues, el ejercitante debe aceptar de forma a-crítica o defensiva los ejercicios que el que los da le va proponiendo, implicando, en último término su compromiso y fidelidad con el método. Así pues, por su contenido y por el lugar que ocupa dentro del texto, este Prosupuesto es una llamada a que las actitudes de los dos actores de los Ejercicios se expliciten y con ello converjan de una forma cordial lo más exenta posible de conflictos entre ambos.

Hasta ahora, hemos visto los papeles, características y funciones del ejercitante y del director. A continuación, nos queda ver cómo ambas figuras se articulan en torno a la forma, estructura y prácticas concretas que prescribe el método ignaciano. Esto tiene, como pura forma que es, un indudable carácter retórico. Veámoslo.

El método y su estructura retórica.

Los Ejercicios ignacianos marcan unas condiciones para la transformación de la persona por medio de una sistemática que podemos con justicia considerar más retórica que mística; es decir, que su comprensión, desde nuestro punto de vista, se encuentra más en la escritura que en la fe. Y es que su “espiritualidad” se fundamenta en el lenguaje, en la gramática del pensamiento (Barthes, 2010). Por todo ello, no es

28 Por ejemplo, las Adiciones que ya vimos [73-90] son una invitación que el director hace al ejercitante para que las realice.

solamente que el texto de Loyola sea el resultado de una aplicación consciente de la retórica humanística del siglo XVI al mundo de las prácticas cristianas, como propone Rogelio García Mateo (2000), sino que ellos mismos, constituyen una elaborada teoría de la *bene dicendi scientia*. En suma: los Ejercicios no aplican una retórica, sino que son una retórica.

Precisamente, trabajos como los de Kart Rahner (1971) y Gaston Fessard (2010) han puesto de manifiesto la existencia de un principio estructural retórico en los Ejercicios con indudables connotaciones dialécticas. Y es que, como dijimos al hablar de su naturaleza enunciativa, el propósito final del método ignaciano es el de elaborar mediante unas reglas generales (modo y orden) una interlocución, encontrar un lenguaje que permita al ejercitante dirigirse a la divinidad (encontrar qué decir y cómo decirlo), organizando con ello el discurso interior de éste con vista a hacer una elección^[29].

Por su formación humanística en París, Alcalá de Henares y Salamanca, no cabe duda de que Ignacio llegó a dominar la composición del discurso según las normas retórico-dialécticas tan en boga por entonces^[30]. Dada la manifiesta impronta de la escolástica en los planes de estudio de la época, no es extraño entonces que estuviera especialmente versado en el método de las *quaestiones disputatae*^[31] (García Mateo, 2000).

29 Idea de diálogo (la mente construye voces para discutir consigo misma y elegir). Persuasión de la mente hablando con ella misma: desdoblamiento del ejercitante en *I-positions*.

30 Las retóricas más difundidas en España en el siglo XV son principalmente la *Rhetorica Vetus* y la *Rhetorica Nova* (pseudo) de Cicerón (Faulhaber, 1973; 1979).

31 En dicho método, se empezaba por examinar las razones que estaban a favor de una sentencia (*thesis*); después, todas las que se podían aducir en contra de ésta. Una vez que el auditorio estaba dispuesto en presencia de ambas posiciones, el defensor de una de ellas explicaba su elección, la justificaba y refutaba las razones contrarias. La argumentación tenía como base el silogismo aristotélico. Se trataba, pues, de aprender a “disputar”, es decir, probar una proposición refutando aquella que la contradijese. A toda *disputatio* bien hecha pertenecen pregunta, respuesta, tesis, asentimiento, negación, argumento, prueba, y formulación concluyente del resultado. El verdadero espíritu de esta forma de argumentar no era la controversia polémica, sino más bien el diálogo. en el fondo el *articulus* escolástico no se halla muy lejos del diálogo platónico en su estructura fundamental. Así pues, es precisamente el espíritu de diálogo el que debe animar la relación entre el que da y el que recibe los Ejercicios,

Como veremos más tarde al hablar de su estructura fractal, las partes del discurso que desde la Antigüedad estaban presentes en la ascética (primero en los estoicos y más tarde refundida con el pensamiento cristiano en tanto que el conocimiento de la realidad espiritual era posible por medio de la forma del pensamiento, como constatamos en el capítulo tercero) se encuentran igualmente en la organización interna de los Ejercicios respetando con especial insistencia las *partes orationis* ciceronianas -*exordium*, *narratio*, *argumentatio* y *peroratio*-, que se encuentran presentes en las distintas unidades de formalización de la práctica (ejercicio, jornada, mes).

Así pues, la dinámica de la retórica clásica encuentra en Loyola una nueva dirección orientada hacia el interior del propio individuo, pero gracias al papel de la imaginación, sin reducirse por ello a mero monólogo, sino todo lo contrario: favoreciendo una difracción del sujeto que lo constituya como una entidad polifónica que debe entablar un diálogo constante con sus distintos sistemas de valores (afecciones y deseos) para saber qué hacer. Sin ser realmente un humanista, Loyola pudo llegar así a través de su método a ser el organizador del humanismo cristiano post-tridentino, en tanto que sus Ejercicios, diseminados por el mundo a través de la Compañía de Jesús que él mismo fundó, ayudaron a configurar y asentar las bases del pensamiento católico –y no sólo-, esto es, su disposición retórica (Chinchilla Pawling, Mendiola y Correa, 2008). En estos términos, se puede considerar entonces que la retórica de Loyola se presentó como el núcleo de la jesuítica *ars rhetórica* del Barroco, como la mentalidad, o, si se quiere, como la espiritualidad de la Edad de la Elocuencia (Rico Verdú, 1973).

Como todo proceso comunicativo retóricamente informado, los Ejercicios conllevan la concepción de un plan, la existencia de una disposición sistemática que ordene los contenidos o las actitudes de lo que el ejercitante desea decir(se). En tanto que el presente capítulo tiene por objeto abordar la forma de la experiencia que concede

como vimos al hablar del Prosupuesto [22]. Es curioso que los Ejercicios hablen de dialéctica cuando se busca y persigue la verdad, mientras que de sofística como convicción y persuasión, se hable para referirse a la labor del demonio (ver [329]: razones aparentes, sutilezas...).

Ignacio con su método, tratemos ahora, pues, de analizar los Ejercicios ciñéndonos a la lógica del paralelismo entre el sistema de la retórica y la organización del discurso en el texto del santo. Veamos en primer lugar la organización del discurso según las tres unidades citadas –ejercicio, jornada y mes– para luego resaltar su comunalidad estructural en el apartado sobre reflexividad y geometría fractal del método.

1. La forma de un ejercicio espiritual.

1.1. Oración preparatoria.

El ejercicio siempre comienza con la oración preparatoria; en cierta medida, podemos considerar a ésta como su particular Principio y Fundamento en tanto que su función es recrear y presentar la regla de orden que el conjunto de la persona (“intenciones, acciones y operaciones”) debe adoptar como último fin [46] (García Hirschfeld, 2007). En esta oración, pues, no basta con que el ejercitante se disponga mentalmente para saber “a dónde voy y a qué” [206]; también debe ajustar aquellos aspectos circunstanciales que de igual manera influirán en la conformación de su experiencia, como es la posición corporal [75 y 76], la climatología [79], etc., como así sugieren las Adiciones. Ignacio quiere en definitiva que toda la persona se involucre para participar en la preparación del ejercicio.

1.2. Los preámbulos.

Tras fijar las intenciones del ejercitante (que tenga presente la regla de orden), Loyola habla de la existencia de dos preámbulos. Si bien estos están estrechamente relacionados con la materia y la finalidad concreta de cada meditación, su estructura no varía.

1.2.1. La Composición de lugar.

1.2.1.1. Definición general.

Tras la rectitud de las operaciones del alma ofrecida en la oración preparatoria, el punto de apoyo inicial para el ejercicio, es la aplicación de la imaginación en lo que Ignacio denomina “composición de lugar” (*compositio loci*).

La composición de lugar se trata de una actividad genuinamente ignaciana, la del arte de imaginar, que es anterior (de ahí que sea un preámbulo) a la meditación en tanto que la temática sobre la que ésta versa, va ligada naturalmente a alguna imagen. La función de la imaginación es, entonces, la de proporcionar un marco de referencia sensible al desarrollo del ejercicio –personajes que intervienen en él, lugar donde se encuentran, circunstancias que les rodean, mirar lo que hacen, etc. –; es decir, darle “cuerpo” a éste, en expresión de Ignacio [47], facilitando la comprensión de las cosas invisibles (Dios, el espíritu santo, los ángeles, el paraíso, el infierno, etc.) a partir de las visibles. La finalidad de la imaginación es entonces que la ecología espiritual se “haga carne”, que el más allá se domestique haciendo inteligible el Misterio por su acomodación al espectro fenomenológico del ejercitante.

Ignacio justificó el recurso a la imaginación previamente al ejercicio por su capacidad, ya dijimos en el capítulo anterior, de polarizar las diferentes facultades del alma (memoria, entendimiento y voluntad) y concentrarlas por la fuerza de las imágenes. “Componer el lugar” quiere decir entonces que el ejercitante, sabiendo el contenido que debe tener su oración, dota a ésta, imaginando, de un entorno concreto, sensible, en el que él mismo se emplaza “como si presente me hallase” [114], como parte integrante de la escena. Para ser exactos, deberíamos decir entonces que lo que se “compone” no es tanto el lugar –el escenario imaginativo de la meditación o de la contemplación–, sino el propio ejercitante al proyectarse en el interior del ámbito que él mismo ha producido (Gil, 1971).

1.2.1.2. El Renacimiento y la ortodoxia de la imagen: El cambio de régimen perceptivo.

Como vimos en el anterior capítulo, el uso de la imaginación y las imágenes era un debate bastante conflictivo que con cierta regularidad arreciaba dentro de la dogmática cristiana. Las principales resistencias de la Iglesia por la imagen venían de la mística; pues, más allá de ser consideradas como un sencillo apoyo inicial para aquellos fieles poco avezados en la vida espiritual^[32], las imágenes se consideraban más un factor de distracción que de auxilio durante la oración (Belting, 2009). Según muchos autores adscritos a esta tesis, el objetivo de la experiencia religiosa sería entonces la total privación de imágenes, hallar a Dios como “la cara de la nada sublime” (Ruysbroeck, 1973). Y es que la vista, al ser el vehículo para el tacto -decían los místicos-, queda asociada fácilmente al deseo carnal, razón por la cual el asceta debe dudar siempre de ella, máxime en tanto que vivir era muy complejo por entonces sin ver^[33]. Se consideraba, pues, que la imaginación tenía algo de salvaje, es decir, de natural, que la hacía sospechosa para toda moral disciplinada (Belting, 2009).

Según los historiadores, el fundamento último que explicaba este rechazo de las imágenes, tenía que ver con que hasta la Edad Media, el sentido perceptivo por excelencia para entablar contacto con el mundo, era el oído^[34]. Así pues, dentro de la jerarquía que ordenaba los sentidos por su valor epistémico, la vista se situaba en tercer lugar tras el tacto por las razones que hemos indicado.

En esa misma línea, la impronta auditiva de la fe fue aceptada y mantenida en la Reforma. La primacía del oído, muy fuerte todavía durante el siglo XVI, quedaba teológicamente avalada en tanto que la Iglesia fundamentaba su autoridad en la palabra

32 Para san Juan de la Cruz, las imágenes, las formas y las meditaciones sólo convienen a los que están se están iniciando a la vida religiosa (1583/2009).

33 Uno de los predecesores de Juan de la Cruz imponía a sus percepciones visuales un límite de cinco pies, más allá de los cuales no se podía mirar (Barthes, 2010).

34 ¿Debido a la falsedad del sentido de la vista, que sólo muestra “sombras” en vez de la realidad? Sin embargo, por la palabra llega la iluminación, el recto camino: todo esto es herencia platónica.

revelada, la fe era audición, como así denota el auge de la oratoria sagrada hasta el siglo XVIII (Herrero Salgado, 1998). Solamente el oído, llega a decir Lutero, es el órgano del cristiano.

Sin embargo, a comienzos del Renacimiento, durante el siglo de Ignacio, se opera un cambio de régimen perceptivo en los que la visión se sitúa en su cúspide, y en consecuencia, el ejercicio y práctica de la imaginación que alcanza su máxima expresión durante el Barroco como el periodo cultural que con más ahínco ensalzara la preocupación por lo visual.

Sin duda, esta reorganización del valor de los cinco sentidos tuvo una importancia nuclear en las prácticas religiosas. Es por ello que Ignacio, acorde con el sentir de los tiempos, busca acomodar la vista dentro del sistema de los Ejercicios, fundamentar la imagen en la ortodoxia de la fe como la nueva unidad del lenguaje que está construyendo^[35] (Zas Friz, 2007). Desde el punto de vista teológico se podría afirmar que la imaginación ignaciana crea el lugar para el encuentro afectivo y efectivo entre Dios y el ejercitante^[36]. Y es que, ante el rechazo y la sospecha de la mística, Loyola responde *–agere contra–* con un imperialismo radical de las imágenes, siendo la materia constante de los Ejercicios, la unidad constitutiva de la meditación. Lo que la mística había vaciado de imágenes, Ignacio lo saturará al máximo^[37].

35 En este sentido, podemos hablar del método ignaciano como de una iconología, como una hermenéutica de las imágenes interiores.

36 Mediante la imaginación, el ejercitante manifiesta por una parte manifiesta su mundo afectivo, y por otra, la revelación encuentra en ese mundo la puerta de entrada al mundo interior del ejercitante (y no sólo a su inteligencia).

37 De hecho, a partir de él, surgirá toda una literatura de ilustraciones y grabados para el ejercicio espiritual, adaptada incluso a aquellos países en los que los jesuitas debían ayudar a la evangelización. Un ejemplo se encuentra en las imágenes ofrecidas para la meditación al último emperador Ming.

1.2.1.3. La posición ignaciana y su originalidad.

La originalidad de la propuesta ignaciana se trata entonces de que, si bien es cierto que algunos autores de la tradición cristiana habían recurrido al uso de la imaginación como medio para desarrollar el cuerpo de la meditación y la contemplación^[38], cabe señalar, no obstante, que lo que aporta Loyola es el empleo de ésta como paso previo al ejercicio. Es por ello que la composición de lugar debe distinguirse de la también ignaciana “Aplicación de sentidos” (ver por ejemplo [66-70]), que se trata de un modo de meditar utilizando la imaginación a partir de las sensaciones corporales de los cinco sentidos, es decir, como puntos de la propia meditación y no como preámbulos a esta (Arzubialde, 2009).

Y es que, con la composición de lugar, Loyola busca reflejar la secuencia formal en cómo normalmente discurre nuestra capacidad intelectual a partir de su vinculación con alguna imagen (recuérdese la cita de Aquino del capítulo anterior). Realizar lo que propone la composición de lugar supone, por tanto, asumir internamente, como en un sociodrama^[39], la comprensión de un escenario desde el que se quiere pensar y actuar^[40]. Su función, por tanto, no es meramente negativa; no ha de verse en ella un simple medio para mantener entretenida la imaginación para que no moleste mientras se realiza el ejercicio. La suya es una finalidad propiciatoria que consiste en presentar aquellas imágenes que pueden facilitar la actuación del entendimiento y con él, la movilización de la voluntad y el deseo, para la realización del fin propuesto

38 Elredo de Rievaulx, Ludovico Balbo, el Pseudo-Buenaventura ya lo utilizaban. Ignacio recoge la tradición contemplativa cristiana de la Edad Media a través de la “*Vita Christi*”, de Ludolfo de Sajonia, incluida la aplicación de sentidos. Pero probablemente Loyola encuentra mayor afinidad con los autores de la *Devotio Moderna* (Mombaer, Gerardo de Zutphen).

39 El sociodrama es un instrumento de estudio en grupo, que permite conocer una problemática social, a través de los diversos puntos de vista de los participantes, quienes hacen una representación de cómo han visto o vivido cierta situación, y posteriormente, se establece una discusión acerca de los diversos puntos de vista expuestos (Garvey, 1967).

40 Constituye, por tanto, una forma de entrenarse en situaciones que luego sucederán “realmente” en la vida. Este es el sentido que le dio santo Tomás al entrenamiento de las reacciones afectivas como ejercicio de las *phantasai*.

en cada ejercicio^[41]. Por este motivo, la composición de lugar debe ir desarrollándose siempre al compás de la meditación (ver por ejemplo, [103, 192 y 220]), variando su contenido en función de la temática que debe elaborar [49].

Así pues, la composición de lugar nos hace concebir los Ejercicios como una lucha encarnizada contra la dispersión de las imágenes, o incluso, contra su inexistencia (Barthes, 2010). Y es que Loyola trata de inocular por todos los medios un imaginario en la mente todavía desordenada y vacía del ejercitante, de introducir una cierta gramática de la fantasía preferible, a pesar de sus riesgos, a la “nada” fundamental (nada que decir, que pensar, que imaginar, que sentir, que creer) que rige al sujeto con anterioridad a que los Ejercicios le proporcionen a éste una técnica para crear su propio lenguaje interior.

No obstante, esa inyección de imágenes sigue la norma retórica de la *brevitas*^[42], es decir, del principio de “sentir y gustar internamente” y del “no el mucho saber harta y satisface al ánima” [2]. Así pues, el contenido sobre el que debe versar la composición de lugar es presentado de forma sobria por el director (“el fundamento verdadero de la historia” [2]) para que el ejercitante lo desarrolle y aplique, según a él le parezca más oportuno, a su propia situación^[43]. Ignacio quiere entonces que el ejercitante reelabore creativamente las escenas evangélicas proyectando en ellas su propio sistema de valores “para sacar algún provecho” [108]. Es por ello, que las indicaciones que se hacen para componer las imágenes no dejan de ser muy vagas, con la intención de que estás actúen como acicate que prenda la imaginación del ejercitante, pero de tal modo que eviten en lo posible la proyección del director. Así pues, esas breves orientaciones nunca exceden casi del orden estrictamente geométrico (“ver la longura, anchura y

41 Junto con el segundo preámbulo, que es la petición, la composición de lugar va señalando durante las cuatro semanas el ritmo del deseo y de la voluntad, ayudados de la imaginación.

42 En retórica, la *brevitas* es un tropo que implica el uso lo mínimo posible de palabras para expresar una idea que va más allá de lo dicho. Ello implica una expresión concisa sin florituras ni artificios, similar a la *puritas*, una de las virtudes del habla.

43 El ejercitante como exégeta: qué significan los pasajes para mí. Esto equivaldría a la *meditatio* de la *Lectio divina*.

si llano o por valles y cuestras” [112, 103, 192, 202]). Su método sólo organiza los lugares: le procura señales y no la historia del viaje, despliega las posibilidades, las alternativas y las condiciones del desplazamiento al ejercitante, quien ha de tomarlas a su cargo.

La referencia casi exclusiva a estas coordenadas espaciales resulta coherente con la época en que se escribieron los Ejercicios (1521-1528), un periodo de excelencia en la arquitectura pintada (se ve nuevamente el valor de la imagen) en donde el cultivo y desarrollo de la perspectiva desempeña una función decisiva al transformar las superficies planas de las representaciones medievales, a los volúmenes situados en el espacio, privilegiándose con ello el diseño frente al color, el tránsito del paisaje simbólico del arte gótico al paisaje topográfico de la cultura del Renacimiento (Belting, 2009). En esta línea, las escenas meditativas de los Ejercicios responden a esa concepción del espacio omitiendo cualquier posible descripción poética del mismo. Se trata, pues, de un lugar limitado y circunscrito, con sus delimitaciones propias, su superficie, su profundidad, y con los objetos que la pueblan.

Así pues, lejos de ser un espacio neutro o abstracto, se trata de “medioambiente”, de una ecología forjada a gusto del ejercitante. La composición de lugar no es entonces la simple estructuración de un marco sensible para, desde él, meditar o contemplar, sino la expresión de la propia interioridad del ejercitante en que se manifiesta el progresivo desarrollo pedagógico de sí mismo que lo conduce, paso a paso, al objetivo de los Ejercicios. Y por este motivo, la relevancia que tiene no sólo radica en su capacidad de fabricar las imágenes, sino, también, por todo lo contrario: por las dificultades, rechazos y aversiones por las que éste no es capaz de imaginar determinadas situaciones (García Domínguez, 1992). Por tanto, el contenido y forma de las representaciones del ejercitante así como sus dificultades para obtenerlas, se convierten también en materia prima sobre la cual ejercer el discernimiento de espíritus, en tanto que éstas obedecen a las influencias que reciben tanto de las mociones del buen espíritu como del malo. En conclusión, lo que Loyola proporcionó al creyente con la composición de lugar fue la organización de un espacio desde donde hablar con Dios

1.2.2. La petición.

El segundo preámbulo se trata de la petición, que es el objetivo que el ejercitante se va a marcar para la meditación posterior: “demandar lo que quiero y deseo” [48]. E Ignacio precisa: “la demanda ha de ser según subiecta materia” [48]. Así pues, fijándonos únicamente en el contenido de este segundo preámbulo que se formula en los respectivos objetivos para las etapas sucesivas de los Ejercicios (que el texto denomina como “Semanas”), el ejercitante puede conocer el recorrido completo que el método ignaciano le propone^[44].

1.3. La meditación como fase central.

Ya tras los preámbulos que fijan el “dónde” y el “qué”, aparece el cuerpo mismo de la meditación que se presenta dividido en puntos de breve extensión concebidos así para ser desplegados por el ejercitante^[45]. El interés formal de los puntos proviene entonces de su orden, de la secuencia psico-lógica que guardan en aras de favorecer y potenciar la organización del pensamiento del ejercitante. Dicho orden, como se dijo en el anterior capítulo, responde a una organización recurrente en la aplicación de las tres potencias que Ignacio entiende como la forma espontánea en la que se desenvuelven naturalmente los procesos mentales, la arquitectura de la experiencia. Actúa primero la memoria porque, en la vida espiritual, no se trata de construir sistemas sobre cualquier clase de principios, sino precisamente sobre los misterios y datos de la revelación. Por consiguiente, hay que recordar y proponerse esos misterios sobre los cuales se ha de fundamentar la reflexión. Seguidamente actúa entonces el entendimiento que ejercita

44 Ordenadas unas tras otras, las peticiones son como los hitos del camino que el ejercitante está llamado a rastrear para descubrir la manifestación de Dios a través de las diversas meditaciones y contemplaciones.

45 El número de los puntos varía para cada oración según la semana y los objetivos, pero en general suelen aparecer bajo una estructura ternaria. En cualquier caso, su tendencia global es a irse reduciendo a lo largo de la experiencia. Ello obedece a una progresiva facilidad para la oración, primero “discurriendo y raciocinando por sí mismo” [2] y poco a poco “en cuanto el entendimiento es elucidado por la virtud divina” [3].

sin cesar cuatro actos peculiares suyos: intuye, razona, discurre y reflexiona^[46]. Cuando la palabra razonada ha calado, cuando hay mociones espirituales, entonces se inserta en la meditación el juego de la voluntad.

Esta secuencia favorece que el ejercitante vaya ahondando en el significado de fondo que saca de la meditación, sintiéndose libre para detenerse allí donde ha hallado mayor gusto^[47]: “en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga” [76]. Resuena aquí una vez más aquel “no el mucho saber harta y...” [2].

1.4. Fase final. El coloquio.

Todas las meditaciones y contemplaciones de los Ejercicios concluyen con un coloquio. En este coloquio final se recoge y recapitula la petición que ha guiado el ejercicio a manera de diálogo [199]. Y es que la manera de orar en la espiritualidad ignaciana, como hemos dicho al destacar su organización retórica- es una oración más bien discursiva. Ese es el momento de hablar “como un amigo habla a otro” [54]. Así pues, no hay ninguna norma ni guion para ese coloquio, en donde “la criatura obra con su Criador y Señor” [15], a solas y libremente. Si bien hasta ese momento la oración había discurrido por unos cauces bastante disciplinados, ahora el ejercitante “afectado” se pronuncia libremente desde el hontanar de su corazón.

Pero, en la práctica ignaciana, el coloquio, si bien personal y espontáneo, nada tiene que ver con una especie de charla intrascendente, o errabunda, o parcialmente desligada de lo que “procede” (Fernández de la Cigoña, 1976). Esta es la aparente paradoja del coloquio que Ignacio enseña: es la palabra más “suya” del sujeto, y sin embargo, presupone una “forma” que define su autenticidad. Así pues, aunque libre

46 Ignacio no hace distinciones técnicas, ni matizaciones de estos conceptos: ver por ejemplo [50, 106 y 114].

47 La apelación a la interiorización de la Palabra dada en los puntos, es decir, este sabor, gusto y sentir de la oración pertenece a la tradición monástica de la *Lectio divina*. Como veremos con el segundo modo de orar [249-257] éste responde plenamente por igual a ese saborear y gustar internos.

formalmente, el coloquio debe discurrir temáticamente sobre la temática tratada antes en la meditación.

Estos coloquios finales cuentan con diversos interlocutores. Podríamos hablar de coloquios “canónicos” en los momentos cruciales. Por ejemplo, el coloquio de la primera meditación de Primera Semana se dirige a Cristo puesto en cruz [53]; el de la segunda meditación se dirige a Dios en general [61]; para los ejercicios de repetición se propone un triple coloquio: a María, al Hijo y al Padre [63], es decir, en escala ascendente. Los santos aparecen en los dos momentos solemnes de las dos ofrendas mencionadas [98 y 234], etc. El motivo es asegurar la forma plenamente cristológica de la conversión del ejercitante. Es el recurso a lo que podríamos llamar una suerte de ortología (Arana, 2007). Dicha ortología, consistiría entonces precisamente en aprender a decir y a pedir lo que conviene en nuestro diálogo con Dios. Bien podría decirse, que todos los Ejercicios en su conjunto son, en tanto que los consideremos con un tratado del lenguaje fenomenológico, un manual de ortología, un manual de dialogar con propiedad ante Dios. La función última de los coloquios es entonces recuperar la palabra; esa palabra que se ha gestado durante el silencio de la oración y que emerge de nuevo transformada, constatando los cambios que se van produciendo en la sensibilidad del ejercitante.

1.5. El análisis retrospectivo del ejercicio. El examen de la meditación [77].

Tras el ejercicio, Ignacio recomienda hacer un examen de conciencia con el propósito de que el ejercitante pondere si ha conseguido satisfacer los objetivos que se marcaron en el segundo preámbulo. La hora de oración ha sido el momento de receptividad durante el cual el ejercitante se ha abierto cuanto ha podido a la manifestación del Espíritu. Se trata de que haga memoria de este paso, tratando de precisar los signos que ha recibido a través de las mociones de consolación y desolación. De este modo, el tiempo unitivo del coloquio retorna a un tiempo activo y reflexivo,

en el que el ejercitante escruta los rastros del paso de Dios por su oración (González Hernández, 1990).

2. La forma de una jornada de ejercicios.

2.1. Los dos primeros ejercicios de contemplación.

La jornada comienza con la realización de dos meditaciones con la estructura que vimos. Aunque por lo general su temática versa sobre la vida de Cristo, también pueden tratarse otras materias, muy especialmente durante la Segunda semana, en donde se aborda en profundidad el asunto de la configuración de la elección (Melloni, 2011).

2.2. Tercer ejercicio: repetición del sentir y gustar de la primera y segunda contemplación.

Con el tercer ejercicio, Ignacio deja a un lado la aplicación de la antropología trinómica e inaugura algo inédito hasta ese momento en la espiritualidad: las repeticiones.

Dada su vinculación con el sentir interno, la repetición ocupa entonces un lugar preeminente dentro de la estructura de la jornada que está presente en todos pasos determinantes de la experiencia (Guillén, 2009). Pero ésta no se trata para Ignacio de una mera redundancia, de hacer lo mismo que se hizo en los dos primeros ejercicios de nuevo; su propósito, por el contrario, es detenerse únicamente allí donde un examen sobre esos ejercicios – el que surge de mirar “cómo me ha ido” [77]- revela al ejercitante una mayor densidad afectiva, un emplazamiento en donde éste ha experimentado (sentido) con intensidad la presencia de mociones [62 y 118]. Podríamos describirlo

entonces como un volver a resituar al ejercitante allí, y sólo allí, donde ha encontrado una “veta” de sentimientos espirituales hondos (García Hirschfeld, 2002).

Así pues, el “texto” sobre el que Ignacio quiere que el ejercitante realice la repetición es sobre el alegórico, es decir, el de “los puntos [en] que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual” [62]. Podríamos considerar entonces a la repetición algo así como una “oración de la oración”, una experiencia de lo ya vivido cifrado ahora en consolaciones y/o desolaciones. Así pues, la repetición ignaciana, lejos de ser mecánica, desempeña una función de cierre^[48], de cristalización y sedimentación de aquellas ideas nucleares que serán los, puntos de anclaje, los pilares sobre los que se erija la nueva conciencia (sensibilidad) del ejercitante. La repetición será entonces el lugar donde se sitúe la clave del sentir incorporado al conocimiento.

2.3. Cuarto ejercicio: resumen y síntesis del tercer ejercicio.

Si bien la materia del resumen es la misma que la de la repetición, no obstante Ignacio cambia aquí de técnica, del procedimiento que se deberá seguir y en consecuencia, el fruto que de él habrá de sacarse. Si bien durante la repetición todavía quedaba algún resquicio por el que el ejercitante se pudiera distraer, en el ejercicio de resumen esto ya no es posible (Guillén, 2009). Su función no es por tanto añadir materia nueva para el examen, sino, por el contrario, eliminar toda aquella superflua y excedente en aras de conservar tan solo lo indispensable. Si hemos dicho que la repetición era la oración de la oración, el resumen sería la repetición de la repetición. Su finalidad, por tanto, es la de seguir puliendo los contenidos de experiencia hasta encontrar la pureza de las ideas, su fisiognomía nuclear. “Lo sentido” busca condensarse más y más; la propuesta ignaciana persigue focalizarse únicamente en lo que ya nos ha afectado – “la reminiscencia de las cosas contempladas” [64]-, y ello con asiduidad, sin

48 Sirve para que todas las piezas dispersas que componen el sistema de los Ejercicios, se encabalguen perfectamente y formen una unidad concisa.

dejar al entendimiento divagar por cualquier otro asunto de los ejercicios previos que no hayan logrado afectar realmente al ejercitante.

Como vemos, tanto en las repeticiones como en los resúmenes, hay en el método ignaciano una deliberada preferencia por el mundo emocional, por encima de las ideas, como motor del cambio [2 y 3]. Y es la garantía de su efectividad está sujeta a la aparición de “mociones espirituales en el ánima” [6] del ejercitante, por lo que su insistencia en valorarlas y detenerse en ellas no es gratuita. En el plan de Loyola, las repeticiones y los resúmenes serán precisamente el momento y lugar para hacerlo.

2.4. Quinto ejercicio: la Aplicación de sentidos.

Con la “aplicación de sentidos” (*applicatio sensuum*) al final de la jornada, se cierra una secuencia de distintos métodos de oración que culminan en éste. En él, el ejercitante ya no se limita a ver las escenas, como se le pedía en la composición de lugar, sino que ahora también debe “oír, oler, gustar y tocar” (ver por ejemplo [121-126])^[49]. En cierto modo, podríamos decir que se trata de una manera distinta de repetición, pues al igual que ésta, busca ensamblar la experiencia afectiva del ejercitante, para ir llegando progresivamente al conocimiento interno que se pide [104] a partir de la actividad de su fantasía y su capacidad de ir posibilitando el acercamiento y la asimilación sensible del Misterio (Alarcón, 1993). Y es que la participación de los

49 Al describir lo que puede suceder en la aplicación de sentidos no podemos ignorar que existe una larga tradición espiritual cristiana, en la que Ignacio se inscribe, que ha tratado este asunto. Aunque la cuestión es muy amplia, podemos recordar que se suele señalar a Orígenes como el primer autor que trata a fondo la posibilidad de ver a Dios, al que nadie nunca ha visto jamás (Jn 1, 18), a través de algún sentido humano, que no puede ser corporal, sino espiritual. Dice este autor que hay “un sentido general divino” que sólo algunos encuentran en esta vida (Endean, 2007). La tradición espiritual posterior continuará con distintas aportaciones esta descripción y características de unos sentidos distintos a los corporales que permiten acercarse a Dios, y que son llamados “intelectuales”, “espirituales”; e incluso concebidos no sólo como un órgano de percepción de lo divino, sino como un “lugar” en el alma o una parte de ella. Esta tradición señala como característica de la experiencia espiritual proporcionada por este sentido (o sentidos) su condición de experiencial, de frutiva y gustosa; por otro lado proporciona la seguridad en el discernimiento, la seguridad de que “sólo es de Dios” [330]. Pero también que se trata de una experiencia que requiere preparación, purificación previa y, por lo mismo, suele ser más propia de personas avanzadas en la vida espiritual (García Domínguez, 2009).

cinco sentidos redundando en la sensación de realidad de lo sentido por el ejercitante aproximándole, en la imaginación y en la fe, al objeto contemplado.

Cabe destacar además, que este ejercicio se realiza estratégicamente al finalizar la jornada, por la noche. La razón de ello es que, según Kart Rahner (1971), Ignacio maneja de manera intuitiva una teoría del inconsciente en donde ese material imaginativo que ha elaborado el ejercitante, en cierto modo sigue activo durante el sueño, está integrado en el proceso de transformación que se opera en los Ejercicios, inundando por ello de imágenes toda la (sub)conciencia, de tal modo que sean lo primero que aparezca en la mente de éste al despertarse al día siguiente. En este sentido, la noche también está incorporada a la actividad prescrita por Ignacio al ejercitante. En cualquier caso, en tanto que pasar los sentidos al final del día indica la dirección a tomar por el ejercitante para volver a leer e interpretar otra vez “su” relato, podemos calificar la aplicación de sentidos como la cumbre de un proceso de integración íntima del Misterio.

2.5. Examen de conciencia.

Cada jornada concluye con un Examen de conciencia [26]. Y es que el examinar, ya lo dijimos, tiene un papel central en todos los Ejercicios. El ejercitante debe una vez más mirar atrás y auscultar los signos de la jornada, los diferentes movimientos del día que han quedado impresos en él y que debe discernir para calibrar su valor.

3. La forma del mes de Ejercicios.

3.1. Las anotaciones [1-20].

Ya hemos hablado profusamente de ellas. Solo recordar que se trata de una especie de prólogo a los Ejercicios cuyo cometido es fijar y definir la experiencia tanto

del que los da, como del ejercitante. Es pues un texto normativo que pertenece a la propia naturaleza del método ignaciano para dar modo y orden.

3.2. El Principio y Fundamento [23].

Del Principio y Fundamento dijimos en el capítulo cuatro que encarna la principal regla de orden por la que debe orientarse el ejercitante – y consecuentemente, la disposición que debe guardar su voluntad para efectuar dicho orden- de acuerdo a una concepción antropológica cuyo sentido radica en su orientación fundamental hacia la trascendencia.

3.3. La construcción retórica del drama durante las Cuatro Semanas [45-72, 91-189, 190-217 y 218-237].

Con la “Semana”, los Ejercicios alcanza su unidad de mayor grado de formalización (Melloni, 2001). Y es que con el contenido de cada una de las cuatro que Ignacio propone, se teje un relato global –del pecado del hombre a la esperanza de su salvación- que hilvana y articula todos los aspectos del libro que aparecían diseminados en notas, directorios, reglas, puntos de meditación, etc., por todo el texto, dejando así de ser un mero organigrama de objetivos a cumplir.

En [4] encontramos la presentación somera de la temática de las semanas. Pero se presenta doblemente: por su contenido y por el fin operativo sobre el que se apoya. Cada Semana tematiza así la actividad del ejercitante “buscando las cosas según la materia subiecta” [4], dándole un contenido distinto en función de su ajuste al esquema ternario de las vías o vidas de la ascética^[50]. En las cuatro semanas se encuentra entonces efectivamente todo el conjunto de argumentos, motivos, verdades, hechos, descripciones, etc., organizados en una trama concatenada en la que los

50 De esta manera, agrupando [48, 55, 65, 91, 104, 139, 152, 193, 203, 221 y 233], se obtendría el recorrido entero que Ignacio propone al ejercitante.

aspectos retórico-dialécticos se revelan como principio estructurador. De este asunto, nos ocuparemos en el próximo capítulo.

3.4. La Contemplación para alcanzar amor [230-237].

Posicionada en correspondencia con el Principio y Fundamento, con el que forma un gran arco de apertura y cierre, la Contemplación para alcanzar amor representa el repaso, la confirmación y la síntesis de toda la espiritualidad ignaciana, la meta de todo el proceso experiencial de los Ejercicios (Iglesias, 1987). Si en su momento dijimos que el Principio y Fundamento versaba sobre la relación del hombre con la creación y su función de dependencia con Dios al que debía llegar a partir del uso ordenado de las cosas como ámbito para la adoración (“alabar, hacer reverencia y servir” [23]), en [230-237] se opera un movimiento de vuelta de Dios al hombre –el cuarto texto, el anagógico- confirmado a través de su relación con el mundo, en donde la creación se erige entonces como el “lenguaje” de Dios al hombre, y al que todo retorno por la libertad guiada por el amor hacia él. La pregunta que el hombre lanza a la divinidad, es finalmente respondida.

La reflexividad y la estructura fractal de los Ejercicios.

Como hemos visto, Loyola organizó los Ejercicios en torno a tres unidades formales que ahondaban en la densificación de la conciencia del ejercitante: el ejercicio, la jornada y el mes. Lo que podemos comprobar es que estas tres unidades son susceptibles de entenderse, no por casualidad, como parte de una misma estructura fractal. El término fractal, que fue acuñado por el matemático Benoît Mandelbrot (1975/2010), hace referencia a ciertos objetos y funciones de la realidad cuya estructura básica está constituida por un algoritmo recursivo que se auto-replica sin variaciones^[51] en todos

51 En realidad Mandelbrot habla de tres clases diferentes de autosimilitud: exacta (es el más restrictivo. Exige

los niveles y escalas de análisis que se empleen para su observación, teniendo entonces todas sus partes la misma organización que el conjunto.

En nuestro caso, ese algoritmo que informa a la estructura fractal de los Ejercicios dotándola de unidad, lo encontramos en las partes en que está la argumentación retórica de Cicerón como se recoge en la figura 5.1. Nuestro objetivo en este último apartado será entonces mostrar cómo las tres unidades del método ignaciano se disponen bajo la misma estructura cuaternaria de Cicerón y con el esquema de las tres vías de la ascética^[52] - que a su vez, se pliega con los tres géneros del *ars oratoria*^[53] - un mismo esquema subyacente que nos permite que hallemos en todos el mismo “modo y orden” gracias al cual todo el proceso resulta naturalizado, racionalizado, aclimatado, pacificado, con la estructura cultural que ha adoptado el conocimiento y la experiencia en Occidente.

que el fractal sea idéntico a diferentes escalas), cuasi-autosimilitud (con el cambio de escalas, las copias son muy semejantes, pero no idénticas) y estadística (es el tipo más débil de autosimilitud. Se exige que el fractal tenga medidas numéricas que se preserven en el cambio de escala. Los fractales aleatorios pertenecen a este tipo). Los ejercicios pertenecerían al tipo de la cuasi-autosimilitud.

52 En cada unidad, se parte de un comienzo más o menos arduo de preparación (vía purificativa), se pasa por un proceso intermedio de iluminación (vía iluminativa) y se llega un término de abandono y receptividad (vía unitiva), para volver a retomar el ciclo a través de los diferentes exámenes. Este esquema en tres partes de la ascética, como ya apuntamos en el capítulo dos, corresponden también a la estructura formal ternaria de la *dispositio* retórica que separa, en el discurso, una parte inicial, una central y una final, o la del silogismo, con sus dos premisas y su conclusión.

53 La tripartición de los Ejercicios según la triple vía ascética –purgativa, iluminativa y unitiva-, coincide con los tres géneros del *ars oratoria* (Eickhoff, 1993), que son el judicial, el deliberativo y el demostrativo. La retórica antigua parte del mismo presupuesto de interacción triangular –acusación, defensa, juicio- y organiza el pensamiento y la palabra de modo semejante. Dentro del primer género, el propiamente forense, que corresponde, en líneas generales, a la Primera Semana, se distinguen los genera causarum según las particularidades de los hechos que el orador tiene que defender. Para el ejercitante, que en este momento es el abogado de su propia causa dirigiéndose a Dios como juez oyente, serán los dos géneros llamados por el *Auctor ad Herennium turpe*, por tratarse de un crimen inexcusable, y humilde, por la poca importancia del caso; torpe y humilde, dos palabras bien ancladas en la autoconsciencia ignaciana. Los Ejercicios no dejan lugar a dudas sobre el género de la causa del ejercitante. Decisión y contemplación en la Segunda, Tercera y Cuarta Semana, partirán del juicio poco merecido, pero favorable, del juez, expresado en el sacerdotal absolvo, sin olvidar el status de la causa propia, que no es nada menos que la propia vida (Eickhoff, *Ibid.*).

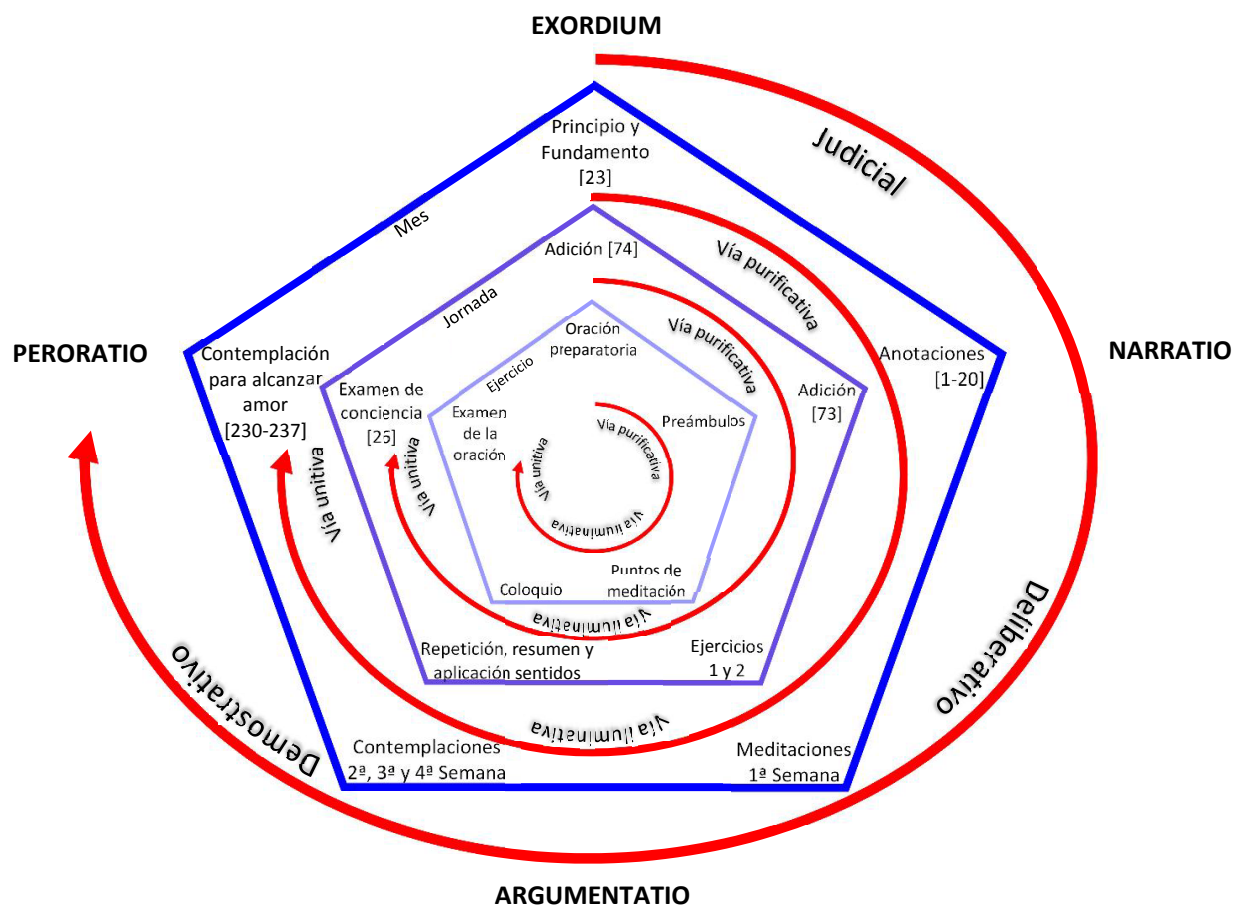


Figura 5.1. Reflexividad y estructura fractal de los Ejercicios.

Exordio.

El término exordio (*exordium*) hace referencia a la presentación del tema que posteriormente el orador va a desarrollar. Su finalidad es, por tanto, la de que éste presente resumidamente los argumentos y razones más relevantes del caso a la audiencia en aras de captar su atención y señalarla que el discurso comienza (Mortara Garavelli, 1996).

Así pues, en cuanto a la estructura del ejercicio, la función del exordio estaría desempeñada por la oración preparatoria, pues ésta se encarga de recordar al ejercitante

la consigna de orden que debe guiar sus acciones, intenciones y operaciones durante el proceso.

Igualmente, en la estructura de la jornada, el exordio tendría su correspondencia con la segunda adición [74], pues en ésta, Ignacio establece la actitud que debe guardar el ejercitante durante todo el día ya desde la hora de despertar en donde no debe dar lugar “a unos pensamientos ni a otros”, advirtiendo “lo que voy a contemplar”, vistiéndose con los pensamientos que son pertinentes para la temática de esa jornada. Esta misma idea se vuelve a repetir en [206].

Como resulta evidente, el exordio encuentra su formulación más amplia dentro de la estructura del mes de Ejercicios, con el Principio y Fundamento el cual informa y es informado a su vez tanto por la oración preparatoria como por la adición [74].

Con respecto a su correspondencia con el esquema de las tres vías, el vértice que marca el exordio no pertenece propiamente a ninguna de ellas. Podríamos decir entonces que se trata de un “no lugar”, de una propedéutica que va a marcar el curso del recorrido, aunque sin intervenir directamente en él, anticipando, en consecuencia, su final, pues de alguna forma podemos advertir que todo el proceso de los Ejercicios está contenido en él.

Narratio.

Tras la introducción, llega la *narratio*, una exposición instructiva (*docere*) al auditorio lo más fidedigna posible de los hechos necesarios para demostrar la conclusión que el orador persigue (Mortara Garavelli, 1996). Para lograr que esta ilustración, la *narratio* debe ser sencilla, concisa y verosímil, y si el tema presenta subdivisiones, éste debe adoptar un orden adecuado para favorecer su comprensión (*partitio* o *divisio*), desprendiéndose de aquellos elementos superfluos o inconvenientes, y amplificando los más significativos. Así pues, la *narratio* implica la acotación de todas las circunstancias

que definen el caso: quién (*quis*), qué (*quid*), cuándo (*quando*), cómo (*quemadmodum*), dónde (*ubi*), por qué (*cur*), con qué medios (*quibus auxiliis*), etc.

La *narratio* se percibe con claridad en los preámbulos (composición de lugar y petición) de la estructura del ejercicio, pues su propósito es prefijar tanto el contexto de la meditación, como el fruto que debe alcanzar el ejercitante en ella.

En cuanto a la estructura de la jornada, los pasos preparatorios para la oración que son los preámbulos, los encontramos en la adición [73] en donde Loyola habla de cómo el ejercitante antes de acostarse debe repasar y prepararse para el ejercicio que tendrá que realizar a la mañana siguiente.

Finalmente, la *narratio* se presenta en la estructura del mes en las Anotaciones [1-20], en tanto que la finalidad de éstas es disponer tanto al que los da como al ejercitante para empezar los Ejercicios, lo cual se corresponde con el propósito de los preámbulos y con la adición [73].

Desde el punto de vista de las tres vías de la ascética, los preparativos que supone este segundo vértice de la *narratio*, se corresponderían con el propósito de la vía purificativa en tanto que ésta supone un paso previo a la meditación propiamente dicha, como un trabajo de apertura para disponerse a acoger lo que se recibirá en la oración.

Argumentatio.

La *argumentatio* se trata del cuerpo central y decisivo del discurso en donde el orador aduce las pruebas que confirman su tesis (*confirmatio* o *probatio*) al tiempo que refuta la posición sostenida por el oponente (*refutatio* o *reprehensio*). Así pues, mientras que la *confirmatio* exige el empleo de argumentos lógicos y figuras estilísticas que subrayen el énfasis de las bondades de la propuesta del orador, la *refutatio* implicaría

señalar las contradicciones y debilidades del discurso opuesto (Mortara Garavelli, *Ibid.*).

Dentro de la estructura del ejercicio, la *argumentatio* se encontraría tanto en los puntos de meditación como en el coloquio final, puesto que la organización psicológica de la actividad está pensada para que el ejercitante, con su sentir y gustar, vaya integrando en su visión del mundo el punto de vista cristocéntrico que le propone el ejercicio, metabolizando sus argumentos y formas de ver la realidad frente al discurso infundado y vano de las desolaciones y afecciones desordenadas.

Lo mismo podemos decir en la estructura de la jornada con respecto a los cinco ejercicios diarios, los cuales contienen una progresión marcada en dos partes: los dos primeros en los que se propone materia nueva para la oración; posteriormente, ese contenido objetivo se profundiza e interioriza con la repetición, el resumen y la aplicación de sentidos, es decir, se convierte en *subiecta materia*, en materia subjetiva.

Ya en la estructura del mes, la *argumentatio* se trataría del desarrollo temático de las cuatro semanas, en donde se va exponiendo la *confirmatio* de la tesis de Dios al tiempo que se refuta la lógica del Diablo. Curiosamente, además, las oraciones de Primera Semana Ignacio las denomina “meditaciones”. La meditación tiene un carácter discursivo que irá evolucionando a lo largo de los días hacia la contemplación. Esta progresión de las meditaciones de la Primera Semana a las contemplaciones que empiezan a partir de la Segunda, y que se van presentando de un modo cada vez más simple, se corresponde con el desarrollo de cada oración, que comienzan por un “traer la historia” y acaban en la intimidad y libertad del coloquio; de igual forma, esto se corresponde con el movimiento de cada jornada, que comienza con una materia más discursiva (ejercicios primero a cuarto) y termina con la simplicidad imaginativo-contemplativa de la aplicación de sentidos.

En términos ascéticos hablaríamos entonces de que en la *argumentatio* se va produciendo paulatinamente la transición desde la vía iluminativa –lo discursivo- a la unitiva –lo contemplativo- en el que el método de la oración se va haciendo en

términos generales cada vez más espontáneo y personal suponiendo la integración (unión) de la memoria, la inteligencia y la voluntad.

Peroratio.

La *peroratio* cierra el esquema al suponer una recapitulación sintética de los temas tratados en las otras secciones. Su finalidad por tanto es la de actuar como recordatorio para facilitar la comprensión y recuerdo de los puntos nucleares del discurso buscando así inclinar la voluntad del oyente suscitando sus afectos (Mortara Garavelli, Ibíd.).

En la estructura del ejercicio, la *peroratio* se encontraría en el examen de la oración [77] y en la estructura de la jornada en el examen de conciencia [26]. La razón es obvia: ambas prácticas buscan examinar y comparar los resultados cosechados durante el ejercicio con lo que quedó planteado en el *exordium*.

En el mes completo, la función de la *peroratio* lo ejerce la Contemplación para alcanzar amor [230-237], que lleva a la concienciación de “tanto bien recibido” [233] y suscita e invita a una mirada atenta y contemplativa sobre el mundo, tal como el examen de la oración descubre los signos de Dios durante la plegaria y el examen de conciencia descubre su paso durante los diferentes movimientos internos del día.

Este “trabajo escrutador” remite, de algún modo, a un trabajo que es de nuevo purificativo (nos remite al estadio purificativo inicial), lo cual hace retomar la jornada en el mismo punto en el que debe ser comenzada. Así se manifiesta una vez más el carácter circular de las tres vías.

Los ejercicios espirituales y el desarrollo de la subjetividad: recursividad semiótica, geometría fractal y reflexividad.

Esta presentación fractal de los Ejercicios descubre su unidad interna y las implicaciones que su forma circular, en un doble movimiento de expansión y contracción de cada uno de sus niveles, tienen en el desarrollo de la subjetividad (Capsheew, 2007). Una estructura formal ésta que, más allá de otras consideraciones, ahondan en la idea de una evolución dinámica de la agencialidad de los sistemas complejos mediatizada por ciertas tecnologías del yo que por su carácter recursivo en los procesos de significación van dando paso a niveles cada vez más elevados de auto-gobierno de la acción. Así pues, el ejercitante va adoptando progresivamente ciertas pautas reflexivas sobre los estados psicológicos –emociones, pensamientos–, que regulan su acción, ahondando en la estructura mediacional de relación consigo mismo; apareciendo entonces como una suerte de “multitud” de puntos de vista del que debe saber tomar distancia y orquestar para hacer frente a su realidad moral y escatológicamente informada. Los Ejercicios favorecen así la generación de criterios, métodos y pautas para la auto-evaluación que los individuos deberían aplicar en sus experiencias. La vida entera pasa a ser así un continuo ejercicio espiritual, una continua reflexión sobre sí en la que todo en la vida del ejercitante es un espejo que lo obliga a mirarse constantemente.

A este respecto, en el siguiente capítulo, una vez que se ha tratado la antropología ignaciana y la forma de su método, realizaremos un análisis microgenético de este proceso de edificación de un yo complejo del ejercitante, deliberativo, que va densificando el espacio de la conciencia.

CAPÍTULO 6

CONSTRUYENDO UNA NUEVA SENSIBILIDAD

AUTOGOBIERNO Y MICROGÉNESIS DEL YO DIALÓGICO EN LA TRANSFORMACIÓN AFECTIVA DEL EJERCITANTE

Dialogicidad y conflicto. El despliegue dramático de la conciencia.

En los dos últimos capítulos, abordamos pormenorizadamente tanto el marco antropológico y la filosofía de fondo sobre la que se sustentaban los ejercicios ignacianos, así como las propiedades formales de éstos entendidas como un sistema gramatical capaz de ayudar a organizar la experiencia subjetiva del ejercitante. Lo que nos resta ver a continuación entonces es el proceso que hilvana tanto ese contenido como la forma que éste adopta en la deconstrucción-reconstrucción de un nuevo sistema de orientación sentimental en el ejercitante por medio de las tareas y actividades que le va proponiendo el director, y que consecuentemente lleva aparejada la emergencia de nuevos recursos mentales que van sofisticando su conciencia entendida como el espacio para la deliberación en el que ponderar las elecciones sostenidas por los afectos.

A nadie escapa que para Loyola, dada la preeminencia que éste concedió a la retórica como base de su sistema, tal proceso guarda una estrecha afinidad con la lógica que articula el género dramático (García Mateo, 2000). Y es que, en tanto que las funciones mentales reciben en la antropología ignaciana su significación en el marco de un sistema de actividad conformado por agentes, mediaciones, escenarios, propósitos, acciones, etc., -similar a modelos como el de Kenneth Burke (1969)- no es extraño entonces que los Ejercicios, por su naturaleza performativa, conciben la metamorfosis afectiva del ejercitante a partir de esa consideración dramática de la experiencia^[1], es decir, desde la lógica de la actividad situada, la cual incide en una determinada teoría acerca de la propia naturaleza de la acción^[2]. Así pues, la analogía

1 Del griego δράμα (actúo, hago), drama es la puesta en acción de un argumento. En este sentido, en tanto que la Psicología se trata de una teoría de la acción, puede concebirse así como el estudio por antonomasia del drama.

2 De hecho, autores como Calderón de la Barca aprovecharon la estructura de los Ejercicios de Loyola para componer sus autos sacramentales. Una figura muy interesante a estudiar surgida en el interior del jesuitismo, fue la de Franz Neumayr (1697-1765), profesor de retórica y literatura en los colegios de la Compañía en Múnich e Ingolstadt, el cual llegó a realizar representaciones teatralizadas de los mismos Ejercicios (Wimmer, 1987).

de los Ejercicios con el drama, más allá de sus aspectos anecdóticos^[3], tiene que ver justamente con la razón de su propuesta que no es otra que la del planteamiento de un conflicto que actúa como motor desencadenante de toda la actividad posterior del ejercitante^[4]. Un conflicto que se organiza en torno a una estructura retórico-dialéctica de tesis y antítesis que se encarna de numerosas maneras: orden-desorden, cielo-infierno, bien-mal, etc.^[5] (Fessard, 2010). Con esta oposición fundamental, la historia del ejercitante se torna así en una “divina comedia” que transcurre entre Dios y el mal, entre Cristo y Lucifer, en donde la indeterminación y la neutralidad no son ya posibles.

Así pues, el desarrollo del drama de los Ejercicios se divide en cuatro actos correspondientes, a grandes rasgos, a las cuatro semanas que comprende la experiencia. La trama se inicia en la Primera Semana a raíz de la constatación por parte del ejercitante de su alejamiento de la norma de vida que prescribe el Principio y Fundamento [23] que le ha conducido a violentar su propia naturaleza y con ello a romper la armonía de la creación. El objetivo de esta semana es por tanto asomar al ejercitante literalmente al abismo de su condena – hablaremos de la aplicación de sentidos sobre el infierno- en la que caerá en caso de que no se ordene en adelante. Ya con el segundo acto, se produce el desenlace de la trama abierta en la Primera Semana: el ejercitante, siendo ya conocedor de las diferencias entre Cristo y el diablo, en esa tensión entre los dos polos que ponen a prueba su libertad, opta por el primero.

Sin embargo, que la acción termine aparentemente con el desenlace de la elección en la Segunda Semana, no impide que esta misma sea el punto de arranque para una nueva trama. Podemos hablar entonces de que los Ejercicios guardan una estructura

3 El ejercitante como actor y el que los da como el director de escena, ambos orientados por el libreto de Loyola que fija tanto los diálogos como las acotaciones o didascalias escénicas (anotaciones, preámbulos, adiciones, reglas, etc.) en aras de clarificar la comprensión o puesta en acción de la obra.

4 Sin conflicto, no hay posibilidad de acción dramática (Aristóteles, 1973).

5 Se emplea un esquema diádico de Hegel. El conflicto gravita por lo general entre dos términos posibles de una elección.

dualógica, especular, en donde la acción se articula en dos unidades (primera y segunda semanas – tercera y cuarta semanas) que guardan propiedades simétricas^[6] (García Mateo, 2000). Y es que, una vez que el ejercitante terminó por elegir a Cristo al final de la Segunda Semana, debe comprender en profundidad el sentido de su elección: a este propósito están destinados el tercer y cuarto acto en donde se trata la identidad del hombre con la naturaleza terrenal de Jesús –pasión, muerte y resurrección-. Finalmente, la obra –que termina con la esperanza escatológica de la nueva venida del Mesías-, lejos de proponer un final apocalíptico, rotundo y determinante, sugiere el carácter imprevisto del futuro –propio de ese mundo por construir del Renacimiento-, en donde el ejercitante parece interpelado a asumir la autoría de su porvenir. Así pues, el hombre queda al fin liberado del *fatum* trágico de la Historia, pero no de ella. Y es que sólo a través del ejercicio de su voluntad, éste podrá ir creando su propio relato, en el que, si bien seguirán existiendo aspectos dolorosos y desagradables que no podrá soslayar, tendrá al menos la capacidad de soportar cualquier acontecer con la certidumbre del que ya ha experimentado directamente su fin último.

En última instancia, el propósito del drama de los Ejercicios sería el de reproducir el despliegue de las potenciales del espíritu en aras del acto libre recreando a escala individual (acuérdesse el lector de las tres vías de la ascética y su estructura fractal), las categorías fundamentales del proceso reflexivo que estructuran la vida cristiana y esa gramática del autogobierno de la que venimos hablando: las categorías del conflicto y de la culpa (Primera Semana), de la verdad y del compromiso (Segunda Semana), de la pasión y de la muerte (Tercera Semana), y de la esperanza (Cuarta Semana).

6 Este procedimiento, como técnica dramática, fue muy frecuente ya en las representaciones de los clásicos. Por ejemplo, Sófocles, con el desenlace de “Edipo Rey”, crea una nueva acción: “Edipo en Colono”; e incluso una tercera a partir de la segunda como es “Antígona”. Podemos hablar entonces de estructuras narrativas “dualógicas”, “trialógicas” y “tetralógicas” (Guzmán Guerra, 2005).

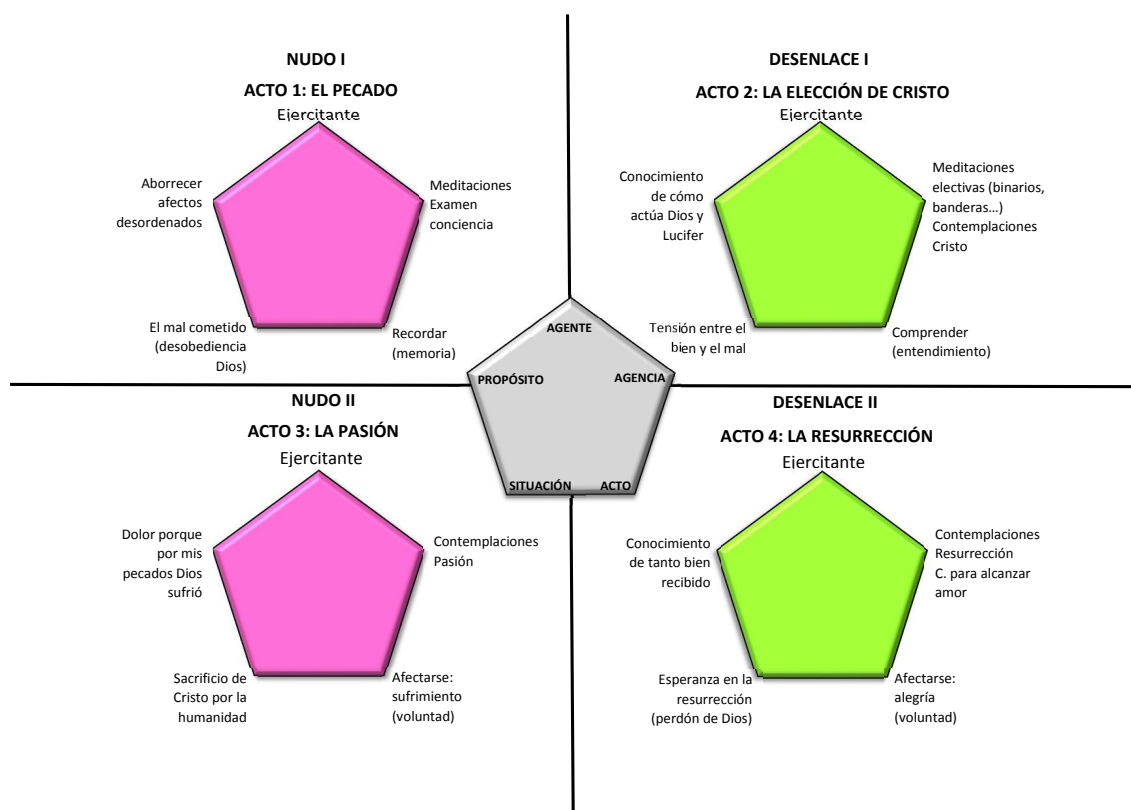


Figura 6.1. Estructura dramática de los Ejercicios Espirituales a la luz de las categorías de análisis de la péntada burkeana.

Sin embargo, aunque pertenecientes al género dramático, en el teatro de los Ejercicios no existe el público. Mejor dicho: la relación actor-espectador tiene lugar en el interior de un mismo individuo, o sea, en el ejercitante. Y es que como ya apuntamos en los capítulos dos y tres, la conciencia como dispositivo para la acción adopta la forma de un auditorio interior en donde la deliberación se produce en el juego de voces o posiciones en las que el sujeto se desdobra y adopta para determinarse en cada momento. Esta continua dialogicidad entre el ejercitante como “objeto de reflexión-sujeto que reflexiona” - como un “tú” y un “yo”-, tiene su expresión más evidente en el transcurso de los coloquios que cierran cada ejercicio. Así pues, como dijimos, todo ejercicio espiritual es dialógico en la medida en que supone un auténtico ejercicio de presencia (para que haya diálogo, debe existir más de un interlocutor) con vistas a

descentralizar el punto de vista propio para favorecer y acoger otras perspectivas que reviertan en ese cambio de actitud que éstos proponen (Kennedy, 2003). Por tanto, mediante el uso reglado de la imaginación –que va configurando sus marcos espacio-temporales (composición de lugar y aplicación de sentidos)- Ignacio va posibilitando la aparición de los coloquios con varios “tus” imaginarios^[7], con otros actantes de signo por lo general antagónico (Cristo, la Virgen María, Dios, los ángeles, Lucifer, etc.), a partir de los cuales el ejercitante, como inmerso en un gran psicodrama, debe ir posicionándose (unos le impiden lograr sus objetivos, otros se los facilitan, etc.) en las elecciones que toma.

Es entonces a partir de ese carácter agónico que conlleva tener que decidir, donde el aspecto dialógico de la conciencia del ejercitante se va consolidando a partir de una acción dramática que implica que éste realice continuas escisiones de sí mismo que van configurando un yo complejo y polifónico que es capaz de considerar simultáneamente numerosos puntos de vista a la hora de actuar (Hermans, 2001). Así pues, en este capítulo iremos viendo desde un punto de vista microgenético cómo se produce ese desarrollo, ese despliegue del espíritu-conciencia, para lo cual iremos colgando nuestras consideraciones de los principales soportes objetivos en los que se sostienen los momentos más significativos de los Ejercicios y, por tanto, de la experiencia personal que a través de ellos va haciendo el ejercitante. Veamos ahora el primer acto del drama.

7 En consecuencia, los coloquios no son en realidad diálogos sino monólogos, o como los denominó Unamuno, “monodialogos” (Ortega y Gasset, 1958).

Bajando a los infiernos. La Primera Semana y el aborrecimiento de los afectos desordenados.

En el dolor uno se hace cada vez más sensible; es el sufrimiento quien prepara y labra el terreno para el alma, y el dolor que produce el arado al desgarrar el interior, prepara todo fruto espiritual.

Stephan Zweig
(*La lucha contra el demonio: Hölderling –Kleist- Nietzsche*)

*En medio del camino de nuestra vida
me encontré en un oscuro bosque,
ya que la vía recta estaba perdida.*

Dante Alighieri
(*Comedia. Infierno. Canto I, sentencia 1-3*)

La estrategia con arreglo a la cual se organiza la transformación del yo del ejercitante, comienza en la Primera Semana con las meditaciones sobre el pecado y el auto-desenmascaramiento de las afecciones desordenadas. La gravedad que Ignacio concede a este proceso se recoge tan pronto como en [4] donde se dice que esta etapa debe prolongarse cuanto sea necesario hasta que el ejercitante encuentre “contrición, dolor, lágrimas por sus pecados”. Este propósito, que exclusivamente se refiere a experiencias afectivas, lo encontramos de nuevo recogido en las peticiones de los tres ejercicios principales de este periodo: “vergüenza y confusión” [48]; “crecido y intenso dolor y lágrimas” [55]; “interno conocimiento de mis pecados” [63]; “interno sentimiento de pena” [65].

Así pues, esta semana se trata para el ejercitante del primer hito para la transformación de su corazón, de su sensibilidad conforme a un doble movimiento

complementario: el aborrecimiento del pecado y el amor a Dios. Como vemos, la lógica de este proceso acentúa una vez más la paradoja en la que parece estar instalada la ascética cristiana y que ya tratamos en el capítulo tres: que la expiación misma del pecado exige que la propia vida se lea previamente desde la lógica de la culpa como paso insoslayable para su desasimiento. Es por ello que Loyola sitúa desde el principio al sufrimiento en el centro de la conciencia, avivando la *anagnórisis*^[8] e inquietud del ejercitante (“¿Qué he hecho, qué hago, qué tengo que hacer?” [53]). Cabe aclarar entonces que las meditaciones ignacianas sobre el pecado no son un fin en sí mismo, sino un estadio indispensable dentro de un proceso: ejercicios reglados para sentir el pecado internamente [2] como condición necesaria para el cambio (García Hirschfeld, 1992). Su objetivo dentro de esa doble vertiente en la transformación afectiva del ejercitante, sería por tanto el de subrayar los sentimientos tanto de la naturaleza abyecta del pecado, así como de la bondad de Dios con la experiencia de su perdón.

Desde el punto de vista dialógico, la introspección de la Primera Semana estaría destinada entonces a producir una triple escisión del yo en su confrontación con la regla de orden que supone el Principio y Fundamento [23]: como pecador, criatura –estos dos últimos como objetos a examinar- y ejercitante –como el que examina y valora los desajustes con el canon-. En otras palabras, la capacidad para que el propio sujeto se objeque como paso crucial para el tránsito a la liberación de sí mismo (abnegación: vencerse a sí mismo) y la opción por una nueva síntesis personal (seguimiento de Cristo a partir de la Segunda Semana). Así pues, Loyola busca que la incorporación progresiva del ejercitante al proceso del pecado, que se confronta al mismo tiempo con una clara conciencia de norma, vaya generando en éste un aborrecimiento nacido de la emergencia de una incipiente conciencia moral a partir del Principio y Fundamento

8 Del griego antiguo ἀναγνώρισις, (reconocimiento), la *anagnórisis* se trata de un recurso narrativo propio del teatro clásico consistente en el descubrimiento por parte de un personaje de datos esenciales sobre su identidad, sus seres queridos o su entorno, ocultos para él hasta ese momento. La revelación altera la conducta del personaje y lo obliga a hacerse una idea más exacta de sí mismo y de lo que le rodea. Si bien este proceso guardaría ciertas analogías con la filosofía cristiana, en esta última no obstante, no existiría la idea de una fatalidad inexorable, de un destino que no se puede violentar (como en el caso de Edipo), dando curso, por el contrario, a la idea de que esa catarsis puede y debe actuar a favor de la redención.

que reoriente su sensibilidad (Bojorge, 1996). Veamos los componentes de esta semana para lograrlo.

Las meditaciones sobre el pecado y sus tres configuraciones.

Como hemos dicho, la temática sobre la que se organizan los Ejercicios de la Primera Semana, es el pecado. Según Hugo Rahner (1964), esta materia admite tres subdivisiones complementarias^[9] que, a su vez, permiten que el ejercitante se experimente, desde el punto de vista temporal, en perspectiva: a) una “historia del pecado” [45-54] (habla del pasado); b) una “psicología del pecado” [55-63] (presente); y c) una “escatología del pecado” [65-71] (futuro). Veámoslos.

1. Historia del pecado. La triple desobediencia de las criaturas [50-52].

En el primer ejercicio, el hombre se sumerge en los principales hitos de la historia del pecado entendida ésta como la crónica de la desobediencia de las criaturas para adherirse a la salvación divina. Para describir tal proceso, Ignacio ofrece al ejercitante tres momentos nucleares que, por su relevancia, lo sintetizan por completo: el pecado de los ángeles, “más allá” del tiempo [50]; el pecado de Adán y Eva “al comienzo” del tiempo [51]; y el pecado de cada persona “en” el tiempo [52]. Tres pecados radicalmente diferentes, si bien unidos por el denominador común: la de alterar la relación de dependencia creatural de Dios (Calveras, 1932). Así pues, el pecado no es otra cosa que la violación de la fórmula prescrita en el Principio y Fundamento

9 Conocemos con bastante probabilidad el origen de tres de las piezas de estos cinco ejercicios: Una es *el pecado de los ángeles*, que proviene de la doctrina de san Agustín, y que Ignacio pudo llegar a conocer o bien a través de santo Tomás, o bien a través del Maestro de las Sentencias. Otra es *la descripción de la creación de Adán y Eva* en el campo damaceno [51], que Ignacio la pudo tomar de la lectura de Ludolfo de Sajonia. Y otra, finalmente, es el análisis del *proceso de los propios pecados* cuyo origen proviene con bastante probabilidad de los Confesionales de la época (para bibliografía específica sobre el tema, ver Arzubialde, 2009, notas 13 a 16 pp. 169-170).

[23]: negarse a alabar, hacer reverencia y servir a la divinidad en aras de ejercer una autonomía imperfecta, dice Ignacio, al margen de ésta.

El ejercicio oscila así entre dos polos dialécticos de los que brota el contraste: la desobediencia histórica de la humanidad frente a la obediencia histórica de Cristo. Será a raíz de esa hiriente constatación en donde el ejercitante experimente el significado de su ofensa contra Dios, de la consideración de su pecado como un eslabón más de esa historia del oprobio; y de ahí que sienta vergüenza y confusión: “cuántas veces yo merecería ser condenado para siempre por mis pecados” [48] y sin embargo, “Dios ha tenido misericordia de mí”. La problemática del pecado y su superación termina en el coloquio del ejercicio con la “disposición a hacer” (lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo), en el reto de seguir a Jesús y elegir su camino.

2. El desorden anida en mí. Psicología del pecado [55-63].

En convergencia con el anterior ejercicio, el segundo se centra en las faltas cometidas por el ejercitante en el presente como extensión de esa historia del pecado [52]. Si la petición del primer ejercicio suplicaba el don de la “vergüenza y confusión de mí mismo” por comparación con aquellos que un día sufrieron una suerte mucho más incierta [48], ahora se pide “crecido e intenso dolor y lágrimas” [55] para que el ejercitante pueda sentir internamente su propia participación en la historia pecadora en contraste con la salvífica. Se pasa así de una comparación “cuantitativa” a otra “cualitativa” y ontológica con la creación y con Dios (Rahner, 1964). De este modo, el ejercicio no persigue tanto el recuento pormenorizado y escrupuloso de todos y cada uno de los detalles de los pecados cometidos (eso será objeto del examen general de conciencia del que luego hablaremos), como la toma de conciencia de la gravedad del pecado en su conjunto, de la condición pecadora del que se ejercita. Este último comienza así a ser nuevamente objeto de un proceso de divergencia interna: a medida que considera la grandeza de Dios y de la creación (el Ser) [58], él comienza a

“disminuirse” por comparación, hasta el punto de llegar a la pequeñez ínfima de la nada (Loyola habla de “corrupción y fealdad, llaga y postema” [58]). Será precisamente esta comparación entre el todo y la nada, el marco de referencia que facilite al ejercitante la inteligibilidad plena de la gravedad de su pecado. Desde la antropología ignaciana, la única posibilidad de reaccionar adecuadamente que le queda al hombre ante el abismo de la distancia ontológica que se abre ante él, es la de adherirse a la divinidad expresada durante el coloquio con los sentimientos de admiración que activan la salvación y el perdón. El ejercicio se ordena, por consiguiente, a la transformación personal por la aceptación sin condiciones de Dios, por la constatación del fracaso de realizarse al margen de él o contra él, y por el sentimiento correlativo de agradecimiento al sentirse perdonado [61].

3. Escatología del pecado. Una visita al infierno [65-71].

Yo vi acabarse el mundo.

Richard Wagner
(*El ocaso de los dioses*)

*Confutatis maledictis,
Flammis acribus addictis:
Voca me cum benedictis.
Oro supplex et acclinis,
Cor contritum quasi cinis:
Gere curam mei finis.*

(*Missa Pro Defunctis*)

¡Oh vosotros los que entráis, abandonad toda esperanza!

Dante Alighieri
(*Comedia. Infierno, Canto III, sentencia 9*)

Tras la repetición y el resumen de los dos primeros ejercicios, el ejercitante se topa con la meditación del infierno [65-71]^[10], en donde por primera vez éste debe aplicar los cinco sentidos corporales a la materia a trabajar. La enorme plasticidad de esta meditación tiene como finalidad mostrar al hombre, desde la experiencia sensible, la consecuencia última de la separación de Dios, que no es otra que su condenación eterna^[11]. Así pues, el ejercitante asiste horrorizado a la visión de los cuerpos que arden [66], a los alaridos y gritos de sufrimiento [67], al olor a podredumbre que lo envuelve todo [68], etc.^[12].

Pero su finalidad, ya lo dijimos antes, no es la de regodearse de forma morbosa ante tal espectáculo, sino mostrar el espacio reverso al cielo^[13]. El ejercicio posee -de nuevo- una estructura dialéctica tanto por lo que se refiere a la petición en condicional [65], como por el contenido que oscila entre la experiencia sensible de la condenación y la acción de gracias por la salvación. Loyola persigue así que el hombre valore al mismo tiempo de manera urgente el “don gratuito de la salvación” [71] (Arzubialde, 2009). Presencializar el fin del mundo que le depara si no pone remedio inmediatamente orientándose por y para Dios. El día acaba de este modo –con un coloquio- con un canto de agradecimiento y alabanza a la salvación manifestada en Cristo.

10 Este ejercicio se basa en santo Tomás (“Suma contra gentiles” III 14) valiéndose para ello de los cinco sentidos internos de la imaginación: “Porque siempre tememos más las penas sensibles (corporales) que los males espirituales”.

11 Este ejercicio se integra mal con la doctrina del amor y la salvación. Lleva al ejercitante a un estado de temor que hace desconfiar de la imagen paternal que de Dios se quiere dar. Sin embargo, Ignacio lo incluyó al ser seguramente coherente con la mentalidad medieval de aquel tiempo.

12 Este Ejercicio guarda la misma estructura argumental que el Apocalipsis de san Juan.

13 De hecho, el nº [65] que habla de la anchura, altura y profundidad del infierno, encuentra su Némesis retórica en la descripción que del cielo se hace en Efesios 3, 17-19.



Figura 6.2. Gustav Doré (1861). Grabado perteneciente a la serie sobre la Divina Comedia. Paraíso, canto XXVII.

Los exámenes de conciencia.

*Infiernos hay en la memoria
si no los hay en la conciencia.*

Rosalía de Castro
(*Follas Novas*)

Si como ya dijimos, Ignacio confiere un lugar privilegiado al examinarse en todo la experiencia de Ejercicios^[14], esto es especialmente cierto durante la Primera Semana.

14 Las formas del examen son muy variadas: examen de las consolaciones y desolaciones (las dos series de reglas de discreción [313-327 y 328-336] así como las anotaciones [6 a 17]); examen de nuestra orientación fundamental con el Principio y Fundamento, examen de nuestro tiempo o momento espiritual (tranquilo o

Y es que, en tanto que el objeto de la vía purgativa es visibilizar el desorden de las operaciones, acciones o intenciones del ejercitante, con vistas a reorientarlos con arreglo a una determinada concepción del hombre como la que se formula en el Principio y Fundamento, el examen de conciencia será el dispositivo encargado precisamente de detectar con ayuda de la memoria cuál es su dinámica afectiva, es decir, cuáles son las fijaciones en las que el sujeto se ha ido implicando a lo largo de su biografía, ponderarlas a partir de la regla de orden y, desde ella, iniciar la difícil tarea de remodelación y cambio (García Hirschfeld, 1990). En definitiva, más allá de sus diferentes formas, se trata de un ejercicio cuyo propósito es la auto-observación y el registro de lo pasado^[15]. Es por ello que Ignacio reclama al que se ejercita especialmente durante esta semana que permanezca siempre alerta sobre sí mismo (*prosoche*) –tanto en lo racional, como lo afectivo o lo somático [33, 38 y 42]- frente a cualquier manifestación, concreta, definida, mensurable, de lo desordenado en su comportamiento. Pero la propuesta ignaciana del examen no sólo ahonda en su dimensión punitiva; también persigue la proacción en tanto que se utiliza a manera de discernimiento para que el ejercitante conozca la voluntad de Dios y averigüe el modo concreto, único y singular, con el que debe comprometerse para salvar su alma.

Loyola comprende dos formulaciones básicas del examen de conciencia:

1. El examen particular y cotidiano [24-31].

Si bien es verdad que este tipo de examen constaba de una larga tradición en el Cristianismo, cuando Ignacio lo adoptó a su experiencia espiritual durante su estancia

agitado [176 y 177]) para elegir, examen de nuestra indiferencia, compromiso e identificación y seguimiento de Cristo [164-168], etc.

15 El énfasis de esta actitud de búsqueda, de vigilancia, de sospecha a la que Ignacio pretende llevarnos, se recoge mediante las más diversas expresiones: mirar, ponderar, considerar, investigar y demandar, echar cuenta, dudar, estudiar, etc.

en Manresa (ver [AU 99]), lo cierto es que el santo le proporcionaría una organización de la que había carecido hasta ese momento^[16] (Arzubialde, 2009).

El examen particular es un ejercicio que se compone de tres tiempos, cuatro adiciones y una nota. Los tiempos donde se debe realizar corresponden a los tres momentos claves del día: al levantarse, al mediodía, y por la noche. Su intención, por tanto, es la de comprender todo el decurso de la jornada en orden a lograr un objetivo particular, que no es otro sino el testar que el ejercitante va progresivamente corrigiendo sus inclinaciones desordenadas. Por su parte, las cuatro adiciones [27-30] y la nota [31] inciden en esa toma de conciencia a partir de la comparación (“conferir”) de los cambios producidos de la mañana con la tarde [28], del segundo día con el primero [29], y finalmente de una semana con otra [30], para verificar (“mirar”) si de hecho se ha producido enmienda^[17]. Este cotejo es posible en la medida en que el ejercitante debe consignar por escrito el resultado de su examen, el número de veces que ha incurrido en cada una de las faltas [25, 26 y 31], dotándolo de un estatuto de “realidad-que-está-ahí”, objetivando así su progreso ascético^[18].

2. El examen general [32-43].

Situado inmediatamente antes del bloque de los cinco ejercicios de la Primera Semana, el examen general se ordena, en primer lugar, a prestar una ayuda al ejercitante durante esos días de preparación prolongada para la confesión general, que

16 Su aportación tenían que ver con los siguientes aspectos: 1. El objetivo preciso y delimitado; 2. La concentración a un tiempo de esfuerzo sobre aquel pecado (o vicio) dominante; 3. El anotar por escrito; 4. La comparación de los resultados por días o semanas, y el control del progreso; 5. Los dos exámenes después de comer y cenar.

17 Es por ello que este tipo de examen se utiliza durante la práctica de Ejercicios del mes de modo coextensivo al itinerario espiritual con el fin de adiestrar al ejercitante en él, para que elimine los posibles defectos y negligencias en que incurre así en los ejercicios como en la práctica de las adiciones de cada día [90, 160, 207].

18 Los Ejercicios pueden considerarse en buena medida como un proceso continuo de comparación dentro de esa estructura dialógica de dos términos en disputa por la cual el hombre objetiva su realidad evaluándola con exactitud ante Dios o ante los demás. Sólo a través de la comparación se puede verificar el índice del cambio.

de ordinario tendrá lugar al final de la misma [44]. Por lo que respecta a la materia sobre la que versa, Loyola conserva el mismo contenido de los confesionales de la época^[19] presentado los tres ámbitos en donde se configura la acción: el pensamiento [33-37]^[20], la palabra [38-41]^[21], y la obra [42]^[22]. Lo que se persigue con este examen entonces es que el ejercitante de nombre, fecha y circunstancia a su conciencia de pecado; un objetivo que emparenta diáfananamente con el segundo ejercicio de esta semana (lo que denominamos “psicología del pecado”).

En relación a su forma, el examen presenta propiedades análogas a los cinco puntos frecuentes en cada ejercicio [43] ilustrado gráficamente bajo un esquema similar a la mano salmódica de Mombaer (1410) que vimos en el capítulo tres. Al igual que dijimos del examen particular, Ignacio considera que el general ha de ser una práctica que el ejercitante debe exportar más allá de los límites de la mera experiencia de ejercicios para convertirse en una actitud de observancia que deberá mantener a lo largo de toda su vida.

19 La misma materia aparece también en el Kempis (1418/1944): Libro I Cap. 19,4.

20 Se concreta en el dominio del mundo instintivo del apetecer [87], donde se fragua la decisión cuando todavía ésta no ha hecho su aparición en el mundo exterior, “para que la sensualidad obedezca a la razón” [87].

21 “Quien controla su lengua controla todo su ser” (Evangelio de Santiago, 3, 2ss).

22 El examen de conciencia cristiano es, finalmente, un diálogo por el que el hombre verifica la conformidad o disconformidad de sus acciones con la ley divina, de la Iglesia, o con la tradición.



Figura 6.3. Edición de 1635 del Directorium in Exercitia Spiritualia S.P.N. Ignatii realizada en Antuerpiae (Países Bajos). Universidad Complutense de Madrid.

3. Los peligros del mucho examinarse. Las notas para sentir y entender escrúpulos [345-351] y la hiperreflexividad.

Obviamente, esta intensa actividad introspectiva que se encomienda al ejercitante para glosar todos sus pecados durante esta semana, comporta sus riesgos. Ignacio se refiere así a los peligros del “mucho examinar(se)” [319] como la degeneración del examen de conciencia en un malsano y morboso sentido de la culpabilidad que con frecuencia fomenta actitudes obsesivas y perfeccionistas, algo que autores contemporáneos como Marino Pérez (2012) han denominado como el fenómeno de la “hiperconciencia” o la “hiperreflexividad”. Es por ello que Ignacio, previendo esta desviación en la actividad

introspectiva que él mismo padeció en Manresa hasta el punto de querer suicidarse^[23], redactó una serie de notas para hacer frente a los “escrúpulos” –así los denomina– de una conciencia que se vuelve excesivamente suspicaz.

El sentido del sustantivo latino *scrupulus*, que significa “piedrecita”, se transfiere así al campo de la conciencia delicada como un escollo que impide el curso habitual del caminar mental, como una sacudida desproporcionadamente turbadora a raíz de cualquier menudencia en la que el ejercitante cree ver pecado donde en realidad no existe, lo que sin duda le produce un intenso sufrimiento [346] (Domínguez, 1990). El análisis formal divide estas notas en tres bloques: 1) La naturaleza del verdadero escrúpulo, que Ignacio confiere a la influencia de las mociones que vienen del mal espíritu [346-347] y 348]; 2) Cómo proceder en el caso de la conciencia ancha o delgada [349-350]; 3) Y la confianza que el ejercitante debe poner en Dios a la hora de trabajar en su servicio [351]. En cualquier caso, la forma que plantea Ignacio de reparar el efecto de los escrúpulos parte tanto del tema tradicional de la prudencia (*discretio*) entendida como la virtud del punto intermedio entre los dos extremos de la cuestión (nada es pecado-todo es pecado), y el *oppositum per diametrum* [351] del que ya hablamos en el capítulo cuatro, como el efecto de contrabalancear la inercia a la que conduce la moción nociva afectándose en el sentido opuesto a ella.

La discreción de espíritus [313-327] como un tipo de examen de conciencia.

Así pues, en tanto que las notas sobre los escrúpulos hablan de neutralizar el efecto de las mociones nocivas que vienen de fuera, estas han de entenderse a su vez

23 Ver [AU 22-24]): Tras siete horas de rezo, levantándose todas las noches, en continuo ayuno, con una higiene descuidada, nos es extraño que albergara tales pensamientos. En la Autobiografía dice: “no hallaba ningún remedio para sus escrúpulos, siendo pasados muchos meses que le atormentaban, antes bien, de tal manera se recrudecían que le venían ganas de suicidarse” (ver [AU 23 y 24]). Así mismo, se ha escrito que las reglas de Ignacio sobre escrúpulos son eco de las enseñanzas del P. Nider, autor de un libro titulado “*Consolarium timoratae conscientiae*”, por aquella época muy leído y recomendado (Arzubialde, 2009).

como el complemento indispensable de las reglas de discernimiento de espíritus de Primera Semana [313-327] (Bakker, 1995).

Es por ello que el discernimiento debe conceptualizarse así mismo en estrecha relación con el examen de conciencia en tanto que su objetivo está relacionado igualmente con el sentir internamente la dinámica del universo mental del ejercitante. Sin embargo, la problemática está en que el examen de conciencia no parece ser suficiente por sí mismo para detectar los desórdenes del ejercitante. Y es que, por su carácter defensivo, el pecado tiene una tendencia a “ocultarse” a través de todo un conjunto de mecanismos de proyección y autojustificación (García Domínguez, 1992). Es por ello que este proceso de autoconocimiento de la vía purgativa dista mucho de ser fácil ni rectilíneo. Al contrario, ofrece parones, resistencias y oscuridades. Para Ignacio, “el enemigo de natura humana” siempre está trabajando [326]. De ahí se desprende la necesaria y permanente actitud de examinarse presente en el magisterio de Loyola el cual resume una de las principales propiedades del sistema ignaciano que ya comentamos, que no es otra que el arte de sospechar (“conocimiento de los engaños” [139]). Ignacio sospecha de que no se sospeche, que el que da los Ejercicios ayude al ejercitante a “descubrir las astucias del enemigo” [7-9]. Y es que, para poder elegir conforme al Principio y Fundamento, el ejercitante deberá previamente llevar a cabo la difícil tarea del discernimiento, es decir, del análisis de la heterogeneidad de mociones que entran y salen de su conciencia y que le impulsan a actuar en sentidos dispares no siempre igual de apropiados y nobles.

Si bien, como dijimos, el discernimiento de espíritus está emparentado con el examen de conciencia por lo que ambos suponen de búsqueda interna, lo cierto es que también existen diferencias importantes entre ellos (Chérloques, 1992). Así, mientras que el examen general es una actividad evaluativa y objetivadora que tiene como única materia las mociones que nacen de la libertad del ejercitante, de su “propio lenguaje” [43] que ya ha hecho su aparición concreta materializándose en la realidad,

el discernimiento se trataría de una actividad analítica de detección del origen de las mociones venidas de fuera y de los procesos electivos que de ellas se derivan^[24].

Las reglas de discernimiento de espíritus son así un sistema hermenéutico de corte evangélico de la experiencia en pos de la toma de decisiones y la progresiva cristianización de la conciencia, cuya raíz ya se encontraba presente en los Padres del desierto, el Hesicasmo, los apotegmas, etc., como la forma de controlar los pensamientos, conocer la voluntad de Dios y luchar en soledad contra el demonio (Ruíz Jurado, 2010). El objeto de las reglas de discernimiento se centra entonces en: 1) identificar el lenguaje de Dios por medio de las mociones de consolación y desolación [316-317] (la semiofanía de la que hablé en el capítulo cuatro)^[25]; 2) El doble comportamiento posible frente a las tendencias que nacen de tales mociones [318-321 y 323-324]; 3) la interpretación y causas de la desolación [322]; y 4) mediante tres parábolas, las formas que puede adoptar la tentación durante esta Primera Semana [325-327]^[26]. Así, el discernimiento de las diversas mociones consistirá en 1) verificar su *procedencia* (origen); 2) *calidad* (bondad o malicia); 3) y *dirección* (a dónde conducen) para que, a partir de ellas, el hombre se decida según el querer de Dios expresado en el Principio y Fundamento.

El primer modo de orar [238-248] como otro tipo de examen.

Puestos al final del libro de los Ejercicios, los modos de orar se tratan de un complemento del mismo y forman, junto con los “Misterios de la vida de Cristo”

24 De aquí que la tesis expuesta en el [32] acerca del triple origen del pensamiento, que tradicionalmente sirvió de base a la vez para el discernimiento y el examen, Ignacio la modificara y aplicase exclusivamente a este último, separando así los dos documentos incluso desde el punto de su localización en el texto.

25 La originalidad ignaciana es que la voluntad divina no se encuentra en la obediencia de mandamientos o reglas, sino por el discernimiento que se ejerce a través de las mociones sentidas.

26 Atender a la noción de retórica demoníaca, como los argumentos que uno se da en contra (yo dialógico) para abandonar.

[261-312], tanto el contenido y el método para enseñar al ejercitante a rezar dentro de los Ejercicios como fuera de ellos. Así pues, el primer modo de orar, que se asemeja más al examen de conciencia que a la oración, debe practicarse, como aconseja el directorio, con especial insistencia durante la Primera Semana. Y ello porque su contenido es la base de una fórmula catequética destinada a cimentar en los creyentes los principios fundamentales de la ley de Dios y su práctica en la vida cristiana^[27] (Tejerina, 1997). Su fin es entonces conocer la regla perfecta de conducta y las propias faltas y desórdenes a partir de ellas con vistas a su enmienda^[28]. Así pues, el ejercitante es conminado a revisar su comportamiento abarcando las diversas dimensiones de su conducta en función de los 10 mandamientos [238-243], los siete pecados capitales [244-245], las tres potencias del alma [246] y los cinco sentidos corporales [247-248]^[29]. El primer modo de oración es, por consiguiente, un ir y venir referencial del criterio de orden, al ser y a la actividad del individuo.

Como hemos visto, los cinco ejercicios de la semana [45-72], los exámenes de conciencia [24-31 y 32-43], las notas sobre los escrúpulos [345-351], las reglas

27 Es por ello, que en los ejercicios leves que prevé la Anotación [18] se practique este tipo de oración junto con el examen de conciencia, como forma de repasar todos los aspectos importantes de la fe.

28 Para entender bien la experiencia primigenia que subyace a este modo de oración, es preciso tener en cuenta que en tiempo de Ignacio la confesión era una práctica o bien anual o bien muy esporádica. Espaciada a lo largo de la vida, duraba dos o tres días y en ella tenía lugar una formación catequética de gran envergadura con el telón de fondo del sacramento de la reconciliación. Se mantenía vivo el sentido del pecado y de la compunción, y ésta última formaba parte esencial de la educación cristiana. Se aprovechaba, por tanto, el momento de la confesión para una catequesis existencial de enorme seriedad, que comprometía muy seriamente la libertad. Experiencia que daba paso a un cambio profundo de costumbres y a la revitalización de la práctica sacramental (Arzubialde, 2009).

29 Todas estas materias aparecen tal cual entre las materias de examen que se enuncian los Confesionales de la época – compuestos con miras a la confesión general-, con las mismas palabras y pospuestas las potencias a los sentidos (Calveras, 1949). Es pues, manifiesta la relación existente entre el primer modo de orar y dichos manuales.

para la discreción de espíritus [313-327] y el primer modo de orar [238-248], así como las adiciones, forman una unidad coherente, una concatenación lógica de prácticas íntimamente trabada que se despliega en múltiples aspectos y matices que, por circularidad y ahondamiento (efecto de los ejercicios de repetición y resumen) hacen llegar al ejercitante, por ese juego de desdoblamientos dialógicos a los que está sometido, tanto hasta la vergüenza y la confusión [48 y 55] como al perdón y la misericordia de Dios tal y como recogemos en la figura 6.4. la finalidad de Ignacio es que éste llegue a experimentarse como pecador y al mismo tiempo intensamente amado y rescatado. Una vez aborrecidos sus afectos desordenados, el ejercitante se sitúa en la senda de adquirir un nuevo sistema de orientación que reforme su sensibilidad. A ello estará destinada la Segunda Semana.

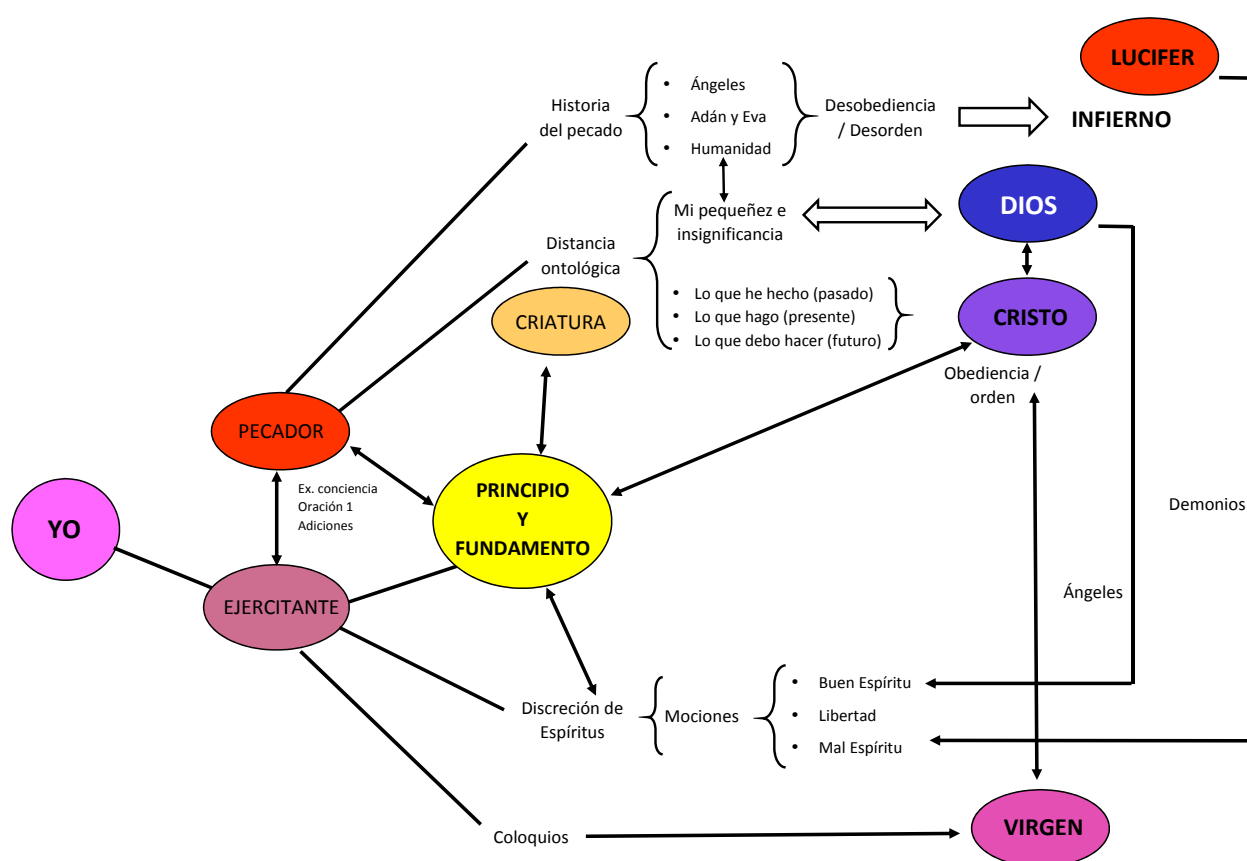


Figura 6.4. Modelo dialógico de la Primera Semana.

La encrucijada de la elección. La Segunda Semana y la nueva orientación del sentimiento.

*Abre la mente a lo que te manifiesto y aférralo adentro; que no se hace ciencia,
sin retención de lo que se ha entendido.*

Dante Alighieri
(*Comedia. Paraíso, Canto V, sentencia 40-42*)

*Las contemplaciones de la vida de Cristo: el paradigma del Principio y
Fundamento.*

Si durante la Primera Semana la meditación era un discurso imaginario en el que la historia del hombre se situaba en primer plano, en la Segunda, no obstante, el que se ejercita se haya presente de modo oblicuo, cede su protagonismo a la contemplación de la vida de Jesús que ocupará desde entonces el espacio principal en todas las etapas restantes^[30]. Si hasta ahora la figura de la divinidad aparecía desde su trascendencia abstracta, a partir de este momento, esta se concretará en la humanidad de Cristo, en donde el hombre se introduce en ella como espectador para contemplarla y quedar afectado, configurado, por ella como persona y no como Dios encarnado^[31] (Melloni, 2001). No es por tanto objeto de especulación metafísica sino observación cercana, imitación directa como modelo antropológico. Y es en Ignacio opera la convicción de que al situarse Cristo como interlocutor del ejercitante, éste, a partir del cotejo de sus sentimientos con los de aquél, va transformándose por impresión afectiva o

30 Ignacio selecciona y presenta 51 misterios de la vida de Cristo. Esta selección nace inicialmente en Loyola, como extractos de la vida de Jesús, sacados del *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia. El texto [261-312] se puede dividir en cuatro grandes bloques: Los misterios de la infancia [262-272], la vida pública de Jesús [273-288], la Pasión [289-298], y los misterios de la Resurrección [299-312].

31 Esta tendencia a la contemplación de la humanidad de Cristo, ya lo dijimos en el capítulo tres, es propia del movimiento antiespeculativo de la mística que encarnaba la *Devotio Moderna*.

connaturalidad; es decir, que sus afectos, carentes en este momento de objeto por su desconexión durante la Primera Semana, se adhieran e identifiquen con los sentimientos y la historia de Jesús durante la elección que es el contenido de este periodo. Es por ello que a partir de ahora la petición del segundo preámbulo de cada ejercicio suele ser el “demandar conocimiento interno del Señor^[32], que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga” [104]. De esta forma, Loyola prevé que el ejercitante poco a poco quede asombrado y afectado por la divinidad manifestada en la humanidad sensible de Cristo^[33]. En consecuencia, el modo de orar cambia por completo. La oración es ahora contemplación de los misterios de la vida de Cristo y la dinámica del ejercitante sentirse comprometido en el seguimiento (Ambruzzi, 1930).

Comprometiéndose en el seguimiento. El llamamiento del Rey temporal [91-98].

Precisamente esa actitud de seguimiento comienza con el primer ejercicio que articula el final de la semana precedente con esta segunda. Recordemos que según Ignacio el ejercitante concluía la Primera Semana experimentando, resultado de la compunción, un profundo agradecimiento que le invita a pasar a la acción, a preguntarse “qué debo hacer por Cristo” [53]. Es entonces cuando Loyola le propone traspasar ese nuevo umbral mediante el ejercicio del Rey temporal como clave hermenéutica que sintetiza el horizonte de la lectura cristológica de todas las contemplaciones de la vida

32 El *interno* ha de entenderse en la doble dirección: “interno” en cuanto a la persona del ejercitante, ya que no se queda en la esfera de la sensibilidad o en el nivel de los conceptos, sino que penetra el “centro” sensible de la persona. Ha de llegar al “modo de ser” de Jesús.

33 La contemplación ignaciana pone juntas estas dos cosas, al hombre y al misterio, prolongadamente, para que haya resonancia y asimilación de la una por la otra.

de Jesús al explicitar los valores recogidos en [23] ^[34] a partir del código ético medieval de la caballería andante propio de la época de Ignacio ^[35].

El propósito de esta meditación es entonces el de presentar en forma concreta, por medio de una metáfora, la idea abstracta del llamamiento divino a la imitación de Cristo (E.D., 1934). Así pues, como parábola que es, el cuerpo del ejercicio despliega el contraste dialéctico entre las dos únicas respuestas posibles que ya empiezan a configurar al ejercitante como un elector, como alguien que debe posicionarse: el *rechazo* o la *aceptación* de esa llamada. Lógicamente, para Ignacio sólo existe una respuesta correcta: la de aquellos que actúan en conformidad con el juicio y la razón [96] y no contra ella [94]. La acogida de la salvación es, pues, la única alternativa juiciosa y razonable que le queda al hombre que todo lo ha recibido de su Señor (Arzubialde, 2009). Por ello, el resto de la Segunda Semana estará dedicado precisamente a la transformación de los afectos a la luz de la contemplación de los Misterios de la vida de Jesús, con el fin de que aquellos asuman las mismas disposiciones de éste frente a Dios y elijan lo que desea de él.

34 Es por ello que, en cierto sentido, este ejercicio sería equivalente al Principio y Fundamento de las etapas que se encaminan a la elección.

35 Ignacio fue un caballero medieval pretridentino. Era lógico, por consiguiente, que viviera y formulara la llamada de Dios desde el horizonte hermenéutico de su época y desde el ideal humano propio de las categorías del marco del tardo Medievo (García Mateo, 2000). La instancia paradigmática para un hombre de su época era que el Rey llamara a un caballero al servicio de las armas. El caballero “se lo debía todo” a su señor y quedaba obligado por ello a un servicio que no podía en modo alguno eludir. De ahí que el eje dialéctico de esta pequeña parábola recaiga, en última instancia, sobre el sentimiento de honor y su reverso, la vergüenza, que constituyen la identidad del caballero. El eje sobre el que gravita toda la parábola es, por ello, el hiriente contraste entre las dos únicas respuestas antagónicas descritas en su aguda irreductibilidad. La ética medieval era una ética del honor (A. Tornos, 1981: “la moral renacentista tenía algo de moral nietzscheana; una moral del honor, más allá del bien y del mal; de honradez personal; de creación en uno mismo, de lo que es más que ser un hombre a secas”. Citado en Arzubialde, 2009, p. 291). Este constituía al individuo como hombre y como persona social. Por ello, todo caballero se sentía llamado a comprometerse en “los trabajos” de la empresa de la guerra, llevando hasta el extremo tanto los valores de la magnanimidad como del desinterés. Ignacio elaboró el ejercicio del Rey Temporal a modo de Prólogo de toda la vida de Jesús, conforme al modelo preexistente en los *Flos Sanctorum*, escrito en Toledo el año de 1511 por el cisterciense aragonés Gauberto Fabricio Vagad (Leturia, 1928).

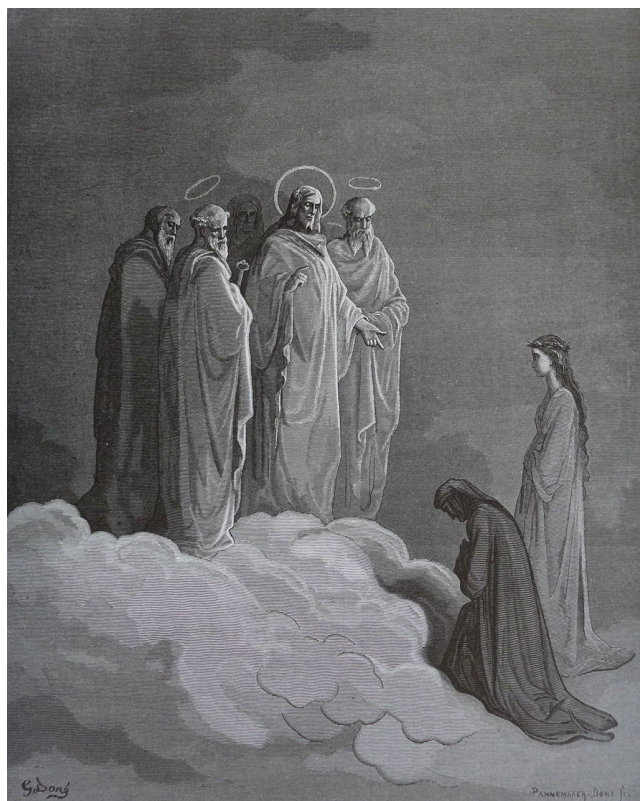


Figura 6.5. Gustav Doré (1861). Grabado perteneciente a la serie de la Divina Comedia. Paraíso, canto XXVII.

El cuarto día: preparando el tiempo de elección y sus claves hermenéuticas.

En los Ejercicios, Ignacio considera que cada elección consiste en la toma de aquella determinación que, posibilitada por el discernimiento y examen de sus motivaciones, impulsa sintéticamente en la dirección que marca la voluntad y que se concreta en cada persona de un modo particular. Para lograr tal cosa, el ejercitante debe preparar y disponer su espacio interior, escudriñando el valor de los signos afectivos de modo que arrincone aquellas opciones desordenadas que nacen del mero egoísmo y sea permeable y proclive a admitir el dinamismo de su teleología natural.

Ya que el ejercitante al final de la Primera Semana rechazó su antiguo modo de proceder y orientarse, su sensibilidad, es momento de que ahora escoja otro sistema

de valores que sustituya al anterior y le lleve a una vida recta. Así pues, para lograr tal propósito, conocedor de las muchas y complejas ramificaciones y estratificaciones del psiquismo humano, Ignacio va despejando el camino para propiciar la libertad de elección. Este es el motivo por el que la colección de documentos pertenecientes a este asunto y su acondicionamiento en un libro tan breve como es el de los Ejercicios ya indica la importancia y la dificultad de la materia tratada^[36] (Bakker, 1995). Con esta serie de documentos, Ignacio pretende conseguir tres cosas esenciales: 1) preparar convenientemente el espíritu del ejercitante para que haga una elección conforme a la razón cristiana ; 2) estudiar y pensar con detenimiento qué tiempo (o tiempos) es el más adecuado para ello; 3) dar reglas prácticas para lograr ese fin.

Así pues, el proceso de la elección divide la segunda semana en dos partes perfectamente definidas, pero muy bien unidas entre sí y dirigidas a un mismo y único propósito. La primera parte comprende los cuatro primeros días y la segunda los nueve días restantes de los doce que es el número indicado por Loyola [162-163].

Con respecto a la primera parte, tras las contemplaciones de los tres primeros días dedicadas al Rey temporal y a la Encarnación [101-109] y el Nacimiento de Cristo [110-117], que ponen de relieve la llamada de Dios de establecer su Reino universal [93-95] por las que se hace realidad (paralelismo con el Rey temporal) y el comienzo de la identificación del ejercitante con la persona de Cristo, con la pobreza y humildad con la que da comienzo su vida mortal, en el cuarto día se comienza a disponer la actitud del ejercitante para la elección que más tarde realizará. A este objetivo van encaminados las dos meditaciones que comprende esta jornada junto con

36 Está centralidad que Ignacio concede a la elección viene recogida de manera concisa en el Directorio del P. Gil González Davila en su número [100]: “No hay cosa más difícil en todos los Ejercicios que saber bien gobernar este negocio de elección, ni donde sea menester más destreza y más discreción espiritual, por ser este tiempo sujeto a diversas mociones del ánimo, y a veces a engaños, que el hombre echa mano de lo malo con especie de bien. Es tiempo de parto, donde hay tristezas involuntarias que suelen ahogar; y si no hay luz del cielo y prudencia de arriba, corre peligro, si no se hace oficio de buena partera, que no venga a luz todo lo que se ha trabajado, que se malogre todo con ruin suceso” (Lop Sebastián, 2000. Citado en p. 280).

un preámbulo para considerar estados [135]^[37]. La primera es conocida con el nombre de “Dos Banderas” (trata de desvelar los valores operativos por los que funciona el ejercitante) y la segunda, de “Tres Binarios” o “clases” (prototipos) de hombre (verificativo de la adhesión de sus afectos al camino de la salvación). Veámoslas con cierto detalle.

1. Militando en el ejército adecuado. Las dos Banderas [136-147].

El ejercicio de las Dos Banderas prepara al que se ejercita inmediatamente para la elección. Su objetivo se trata de que, una vez más, el hombre reconozca la existencia de las dos estrategias diametralmente irreconciliables por las que la vida funciona según la cual proceden los dos “capitanes” – Cristo y el diablo- con el fin de prevenir al hombre para que no se engañe en el momento de su elección (Jiménez Font, 1952). Es por ello que este ejercicio se trata de una aplicación más de la metodología del discernimiento de espíritus.

Asimismo, en el texto se percibe con claridad esa retórica bélica que empleara Erasmo en su *Enquiridion* (1503/1999), que sitúa al ejercitante en el escenario de una guerra, de una contienda entre dos ejércitos cuyo campo de batalla es su propia alma^[38]. Ignacio quiere que el hombre conozca y distinga con claridad los ardides de Satanás, del mal caudillo^[39], y la vida verdadera que muestra “el sumo y verdadero capitán y gracia para le imitar” [139]. Por tanto, se trata de un discernimiento de la

37 Tras la meditación del Rey temporal, los primeros compases de la Segunda Semana le han podido causar al ejercitante la engañosa impresión de hallarse en un mundo irreal – los misterios de la infancia y vida oculta de Jesús- alejado por completo de su problemática intramundana (Arzubalde, 2009). La finalidad de este documento es concretar esa respuesta genérica de seguimiento a los diferentes estados, alternativas, formas del ejercitante. Así los “estados de vida” serán los distintos medios elegibles, que se ordenan a la consecución del único fin, y a la búsqueda en cualquiera de ellos del único estado de perfección posible.

38 Nos podemos remontar a Agustín de Hipona (426/2010) para ver el origen de esta metáfora y a la vez gran síntesis teológica con la ciudad de la tierra y la ciudad de Dios. El individuo debe saber a qué ciudad pertenece.

39 Influencia de la dramatización de las malas artes del demonio en los Autos Sacramentales de los maestros del Siglo de Oro; por ejemplo, Tirso de Molina en “El colmenero Divino” (1984).

vida ordinaria con el fin de verificar si en ella el hombre va “hacia arriba” movido por el deseo de la autoafirmación, o bien se halla en un proceso de identificación con Jesús “por el descenso hacia la libertad”.

2. Los tres binarios [149-156]. Las distintas disposiciones de la voluntad.

Si la meditación de las Dos Banderas consistía en desvelar las estrategias moralmente antagónicas por las que según Ignacio opera la realidad, el santo concibió otra meditación complementaria a ésta para que el ejercitante pudiera testar su grado real de libertad (indiferencia), y consecuentemente el nivel de transformación de sus afectos –y de sus deseos-, para así desvelar y corregir el funcionamiento de sus mecanismos larvados de auto-justificación antes de disponerse a pasar a la elección, que de lo contrario, quedaría de antemano invalidada. El ejercicio no tiene ya, por tanto, en primer plano la consideración acerca de los valores (Dos Banderas), sino que su objetivo es ahora el mundo sentimental en el que se ultima la decisión. Es por ello que Loyola elige un terreno tan delicado como el de la seguridad que se deriva de la posesión para comprobar esa libertad afectiva empleando una nueva parábola^[40].

Aunque el término latino *binarius* significa por lo general “doble” o “par”, en este caso, para Ignacio designa la idea de “prototipo” o modelo estandarizado de persona indeterminada (Albuquerque, 1995). Con estos tres binarios, Loyola pretende abarcar esquemáticamente todo el espectro de los estados emocionales posibles frente a la decisión de la libertad, es decir, las tres determinaciones que puede adoptar la voluntad con las que el ejercitante puede cotejar su propia situación; descubrir cómo se halla y hasta qué punto su voluntad está condicionada aún por el desorden para que retome su libertad, y ya con pleno dominio de sí, pueda elegir y disponer de su vida y acciones particulares “sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” [21].

40 Recordemos la importancia que cobra en el Cristianismo el tema de la pobreza durante el Renacimiento.

Así pues, si el ejercitante se encuentra tanto en el primer binario [153] (su voluntad ni siquiera se atreve a elegir) o en el segundo [154] (el ejercitante quiere encontrar la voluntad de Dios, se imagina estar indiferente, está resuelto a tomar todos los medios para ello, salvo uno: desprenderse de los afectos desordenados adquiridos por algo material), conviene que éste vuelva atrás, que recapacite sobre todo lo meditado, que reconozca la afección desordenada y luche por vencerla: mientras no logre esto, no podrá elegir. Por el contrario, si se halla en las características del tercer binario (la indiferencia), el que se ejercita podrá entrar a elegir, confiado en la calidad de su elección: en este caso, los Ejercicios han producido su efecto –quitar las afecciones desordenadas y ser indiferente para “buscar la voluntad de Dios en la disposición de su vida” [1]-.

Como la parábola de las Dos Banderas, en los Tres Binarios encontramos igualmente la contraposición entre sí de dos grupos antagónicos cuyo centro de gravedad recae precisamente en el contraste (Fessard, 2010). Por esta razón, el gozne o “eje dialéctico” de la parábola se identifica en última instancia con la clave del éxito o de la derrota. Así, mientras que los dos primeros binarios, por diferentes motivos, desembocan en el fracaso, sólo el tercer binario es la única actitud válida y al mismo tiempo ideal en tanto que renuncia a su posición de inicio de la Primera Semana para que sea Dios quien disponga de él según su voluntad. Por tanto, todo se cifra en la renuncia inicial y completa a la propia posición, en la mutación de las impresiones afectivas que sustentan el bienestar emocional y en la capacidad psicológica de dejarle a Dios que se convierta en el “único” soporte de la propia seguridad (Albuquerque, 1995).

Día doce: El tiempo de elección.

Hasta ahora, hemos visto cómo Ignacio prepara la antesala de la elección con los ejercicios de Dos Banderas y Tres Binarios. Ahora, en la segunda parte de la semana,

que comprendía las contemplaciones de la vida de Cristo hasta el domingo de Ramos, se llega al proceso culmen de los Ejercicios que no es otro que la propia elección que se realiza en el último día de este periodo –el día decimosegundo- y que comienza con la meditación de las tres maneras de humildad.

1. Un nuevo mecanismo de control: las Tres maneras de humildad [165-167].

Si bien la meditación de los Tres Binarios había mostrado al ejercitante el camino de la indiferencia necesario para elegir, la prudencia de Ignacio aún no se da por satisfecha: necesita introducir un último resorte más de seguridad para asegurar el buen éxito de la elección. Este es el fin de las “Tres maneras de humildad”. Al igual que hicieran los tres binarios, este ejercicio describe la visión panorámica de todo el camino espiritual que es capaz de recorrer la libertad en su retorno a Dios –un proceso gradual e inclusivo-, para que el que se ejercita, puede medir el tramo que lleva recorrido, el que le queda por andar y, sobre todo, el punto en que se encuentra en orden a la elección (Domínguez, 1996). Es por ello que el tema elegido en esta ocasión para tal comprobación pasa de la posesión material, a la humildad, en tanto que esta última fue considerada en la ascética, dada su repercusión sobre la conciencia de sí mismo, como la disposición espiritual adecuada –opuesta al orgullo, la vanidad y la autosuficiencia- para la reflexión acerca de los propios límites y en consecuencia, el propio reconocimiento del hombre como criatura dependiente de Dios (Arzubialde, 2009).

Así pues, la primera manera de humildad presenta la razón del Principio y Fundamento que obliga al ejercitante a huir de todo pecado [165]. Por su parte, la segunda manera comprende la razón del desorden, aunque éste no llegue a constituir un pecado: si la persona no está afectada y dirigida por el fin sobrenatural (su condición de criatura) y no está así mismo bajo la condición de la indiferencia, sus potencias naturales (memoria, entendimiento, voluntad, imaginación) no estarán convenientemente dispuestas para emprender una buena elección [166].

Pero no basta sólo con abstenerse de las cosas malas o desordenas; como indica la tercera manera [167], también es igualmente necesario practicar las buenas y ordenadas siguiendo el principio de “solamente deseando y eligiendo lo que más conduce para el fin que somos criados” [23]. Y es que en este tercer grado, Ignacio considera que el ejercitante opera la identificación plena con Jesús, pudiendo estar seguro de que su actitud es la idónea para hacer buena y sana elección.

Como vemos, mientras que en las dos primeras formas la humildad significaba obediencia y sumisión a la voluntad divina manifestada por la ley de Dios en tanto que el pecado actúa como sistema de regulación heterónoma de la acción, en la tercera, en cambio, esa humildad significa adhesión personal a Cristo e identificación con su destino histórico, por la sumisión y obediencia al proyecto salvífico del Padre (Arzubialde, *Ibid.*). Ignacio ofrece, por consiguiente, la visión panorámica de toda evolución positiva de la libertad, concebida como un ascenso escalonado desde la dependencia creatural (a imagen de Dios) hasta la plenitud de la vida filial, hasta las formas más elevadas del amor desinteresado (la semejanza)^[41].

2. La fase crucial: la elección [169-189].

Si el ejercitante ha conseguido superar con éxito esa trilogía que prepara y asegura la elección –dos banderas, tres binarios y tres maneras de humildad–, significa que “ha dispuesto ya su alma para buscar la voluntad de Dios, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” [21]. Ya sólo le resta elegir, identificarse con el modelo afectivo y sentimental que la figura de Cristo le ofrece. Así pues, Ignacio divide la elección misma en cinco apartados: un preámbulo [169] que describe la disposición correcta fundamental desde la que elegir; un apartado que se refiere a la materia susceptible o no de elección [170-174]; los tres tiempos, propiamente dichos, para elegir correctamente [175-177], así como las dos modalidades posibles del tercer

41 Loyola retoma así la visión patristica del retorno al estado adámico original por la semejanza al Hijo.

tiempo [178-183 y 184-188]; y el complemento sobre la reforma de vida, que estaría estrechamente relacionado con el documento sobre la distribución de las limosnas [337-344]. Veámoslos.

2.1. Preámbulo para hacer elección [169].

Como ya hemos dicho en varias ocasiones, lo primero que Ignacio procura a la hora de que el ejercitante tome una elección, es que se encuentre indiferente. Así, mientras que no se dé esa indiferencia, conviene aplazar las elecciones. La función del preámbulo para hacer la elección [169], que se trata de una síntesis de las disposiciones ideales del tercer binario con el esquema lógico del Principio y Fundamento, es entonces la de verificar finalmente si se da o no esta indiferencia. Dicho de otro modo, en este documento se trata de una aplicación práctica de [23] a la materia de las elecciones^[42].

2.2. La materia para hacer elección [170-174].

Si bien el preámbulo que acabamos de ver es de índole subjetiva, porque lo que pretende es proporcionar al ejercitante la disposición necesaria para la elección, el documento que ahora presentamos es por el contrario objetivo en tanto que trata la cuestión de qué cosas son susceptibles de ser consideradas como materia de elección en función de las circunstancias personales del ejercitante^[43] (Tejera, 2002).

Para describir esa materia, Ignacio plantea las propiedades que ésta puede tener: 1) la bondad del objeto por referencia al fin último [170]; es decir, que lo que se propone para elegir ha de ser moral, puesto que algo inmoral nunca puede ser objeto

42 De hecho, algunos directorios dan primero el Principio y Fundamento y luego este preámbulo.

43 Calveras (1943a) aclara la razón sobre la objetividad de esta materia porque se refiere a “las cosas en las que, teniendo en cuenta las personas y las circunstancias más conformes al servicio divino y al mayor provecho del alma, no existe norma general a la que acomodar invariablemente nuestra conducta” (p.264).

de la voluntad divina^[44]; 2) la posibilidad de modificar o no la elección previa que se tomó con respecto a ella por el carácter mutable o inmutable de la elección [171]: el ejercitante debe considerar inmutable todo lo que moralmente lo vincula y lo obliga para siempre ante Dios y su conciencia (sacerdocio, matrimonio, etc.), aunque para las leyes eclesásticas sea algo mudable. Las cosas de elección inmutable constituyen el “estado” de la persona, mientras que a las de elección mutable se les puede dar el nombre de “vida”; 3) Si la persona se encuentra ante una materia que no admite modificaciones en su elección, ¿qué puede hacer? Esta ha de resignarse, dice Ignacio, arrepintiéndose de una elección que no hizo de manera ordenada y procurando llevar una vida digna dentro de ese estado de vida [172]^[45]; 4) Por el contrario, si la elección se hizo sobre una materia que todavía es jurídica y moralmente mudable, pero de forma ordenada, Loyola la considera de facto inmutable ya que el santo considera que el beneplácito divino que la dictó no está sujeto a las eventualidades [173]^[46]; 5) Por último, la nota [174] indica que en aquellos casos en que se eligió de forma desordenada algo jurídica y moralmente mudable, el ejercitante puede y debe enmendar esa elección primera.

2.3. Los tres tiempos para hacer elección [175-188].

Una vez abordada la aptitud y la materia, Ignacio habla a continuación de los tiempos de elección. En esta ocasión, la palabra “tiempo” no designa la duración cronológica, sino que posee más bien una connotación “climatológica” que califica el estado emocional en que puede encontrarse el ejercitante durante la toma de decisiones (Iglesias, 1932). Hace por tanto referencia a la coyuntura, favorable (apetencia) o

44 Con respecto a las cosas indiferentes, estas no están prohibidas por ninguna ley, por lo que pueden ser materia apta para la elección en tanto que el ejercitante puede transformarlas ordenadamente de indiferentes a buenas.

45 La elección sería de Dios si hubiese sido hecha siguiendo el camino de las leyes formuladas por Ignacio. Pero si la persona lo hizo desde el desorden de sus afectos, prescindiendo de toda clase de elección espiritual, o hizo elección pero ésta no era ordenada, no parece que sea vocación divina.

46 Dios no cambia de parecer como nosotros. Por lo tanto, si nos hizo sentir su voluntad en alguna elección, eso deberá considerarse inmutable.

adversa (rechazo) en la que uno se encuentra para la decisión de la libertad, y que se trata del resultado de un conjunto heterogéneo de factores subjetivos-objetivos y de circunstancias sobrevenidas. Cada uno de los tres tiempos corresponde así a un “clima” interior determinado que no es tanto fruto de una acción deliberada, como de un estado fortuito en el que de hecho el ejercitante se encuentra en él.

2.3.1. Propiedades del primer tiempo [175].

Como dijimos, la consolación es el principal elemento para reconocer la acción de la voluntad divina sobre el hombre. En consecuencia, la experiencia del primer tiempo de elección se refiere así a la experimentación por parte del ejercitante de una consolación sobrevenida de la que no cabe ninguna duda de que proviene de Dios, quien mueve y atrae la voluntad “inmediatamente”, provocando en el alma una evidencia tal de lo que éste desea del hombre que no se contempla su cuestionamiento (pertenece por tanto al género de la consolación sin causa precedente [330] de la que hablaremos en la discreción de espíritus de esta semana). El primer tiempo aparece así como el más excelente para la elección porque Dios se revela de manera diáfana y evidente al ejercitante.

2.3.2. Propiedades del segundo tiempo [176].

Al igual que el primer tiempo para elegir, el segundo también se trata de una experiencia de consolación. No obstante, aceptando que en esta ocasión tal experiencia no posee ya el carácter privilegiado y evidente del primer tiempo, teniendo ahora un rango oscilatorio y dinámico que constantemente se desplaza en su valor. Además, tal consolación puede ser provocada así por la actividad del ejercitante -por medio de alguna meditación-, por algún agente externo –el ángel bueno o el malo [331]-, o por un objeto previo (“sin ningún previo sentimiento o conocimiento del algún objeto” [330]), elementos todos ellos, ajenos a la pura inmediatez divina del primer tiempo. Como vemos, en este clima de elección, el ejercitante se encuentra sometido así a la

influencia de agentes externos o internos que fuerzan ulteriormente su voluntad en un determinado sentido, sobreañadiendo algo a la dirección inicial que aquí ya no procede directamente de Dios. La tarea del hombre consistirá entonces en someter tales mociones a la discreción de espíritus para conocer y verificar si el sedimento afectivo que le ha procurado la consolación, por su experiencia en el discernimiento, se halla en sintonía o disuena de la experiencia que Dios le ha dado a sentir en el primer tiempo.

2.3.3. Propiedades del tercer tiempo [177].

Como resulta evidente, para Ignacio el tiempo ideal para elegir es el primero y, en su defecto, el segundo; y ambos por la misma razón: porque se fundan en el lenguaje de Dios que va más allá de la lógica. Sin embargo, Loyola contempla un tiempo extra, al que califica de “tranquilo”, pues recoge la situación en la que se encuentra el ejercitante cuando no es agitado por los diversos espíritus^[47]. Es, por tanto, un tiempo subsidiario en el que el hombre debe emplear libremente sus potencias naturales cuando no se dan las circunstancias para la aparición de los otros dos climas. Así pues, el tercer tiempo se basa en la aplicación racional del Principio y Fundamento [177]. No obstante, Ignacio concibe dos modos diversos, aunque complementarios, de practicarlo: uno que tiene forma de oración [178-183], y el segundo [184-188] semejante a la confrontación con unas consideraciones normativizadas, a las que Loyola denomina como reglas^[48], para que el ejercitante ponga a prueba su afección o indiferencia, y de este modo no se deje engañar.

47 No olvidemos las reservas de la Inquisición contra los alumbrados y otras clases de iluminismo espiritual.

48 Cuando Ignacio habla de “puntos” se refiere al ámbito oracional. En cambio, cuando dice “reglas” se refiere a normas generales de análisis o comportamiento por las que el hombre se debe regir, bien para valorar sus mociones [313-336], bien para poner a prueba su afección o indiferencia [184-187] y [338-341], bien para purificar su actitud frente a la Iglesia [352-370], o bien, por último, se refiere a las pautas

2.3.3.1. El primer modo [178-183].

Como dijimos, la estructura de este primer modo es la propia que Ignacio concede a la oración así como al examen de conciencia general (recuérdese la mano salmódica). Así pues, las actividades previas tienen como propósito delimitar (“proponer delante” [178]) la materia mudable objeto de la elección. Posteriormente, se fija el criterio referencial normativo [179] que ha de guiar al hombre en su modo frecuente de elección, que no es otro que el del Principio y Fundamento. El ejercitante pide a Dios entonces que le mueva y transforme a elegir rectamente [180] mediante el ejercicio ordenado de sus potencias intelectivas a la luz del último fin [181-182]. Tras la elección basada en la inclinación racional que ha experimentado el ejercitante, éste vuelve a una “oración de ofrecimiento” [183] en la que se pide la confirmación divina.

2.3.3.2. El segundo modo [184-188].

Por su parte, el segundo modo consiste en probar, poniéndose uno mismo en situaciones reales o hipotéticas, si el deseo que le mueve a elegir una cosa determinada descende “de lo alto” o no, pues se supone que el ejercitante puede todavía no hallarse en estado de indiferencia. La primera situación posible que Ignacio presenta es la de que el ejercitante se proyecte en otra persona, con la finalidad de objetivar así su propia situación [185]:

(...) mirar a un hombre que nunca he visto ni conocido, y deseando yo toda su perfección, considerar lo que yo le diría que hiciese y eligiese para mayor gloria de Dios nuestro Señor y mayor perfección de su ánima; y, haciendo yo asimismo, guardar la regla que para el otro pongo.”

Así pues, mediante tal distancia crítica, el hombre pretende ganar aquella libertad (objetividad) de toda carga emocional que le vincula a la cosa. Las otras dos situaciones que se proponen son bastantes dramáticas, en tanto que llevan al hombre hasta el límite de las instancias últimas de su libertad “ante Dios”: la muerte [186] y el

juicio final [187]^[49]. Así pues, desde estos dos lugares privilegiados, la libertad recupera su seriedad y hondura definitivas, y percibe íntimamente, la “forma y medida” de la disponibilidad ideal a Dios, por la que siempre debería dejarse guiar (Melloni, 2011). Sólo cuando, conforme a estas cuatro reglas me conste (“sienta en mí”) que, al elegir la cosa concreta, el motivo formal último (la afección) no sólo está ordenado por el desinterés, sino que “es sólo por Criador y Señor” – que, cuando elijo, elijo sólo a Dios-, podré entonces tomar la determinación definitiva de acuerdo con tal moción [188 y 342]. En este examen, la estricta aplicación de las reglas, o normas de proceder, será la garantía de que la elección se hace en conformidad con Dios.

2.3.4. El carácter circular de los tres tiempos.

En cualquier caso, tanto en el primer modo, como en el segundo, la referencia final queda “vuelta” hacia el segundo tiempo de la elección e incluso mirando hacia el primero. Nos hallamos, pues, una y otra vez ante la “circularidad” de los tres tiempos (Sampaio, 2004). Porque no se trata de tres formas diversas de elegir, sino de una misma actitud de búsqueda que constantemente se vuelve sobre sí. Por ello, por estar tan íntimamente vinculados entre sí, el tercer tiempo sólo puede ser comprendido por su radicación en el primero y remitido de modo permanente en el segundo. Así como el primero, tarde o temprano tendrá que pasar por la verificación de la moción racional o del peso de la razón, si no desea caer en el error.

49 La lógica de este ejercicio deriva sin duda de la *praemeditatio malorum* del Estoicismo.

La sutileza del mal. Las reglas de discernimiento de Segunda Semana [328-336].

El Diablo es tan astuto, y tenemos motivos para creerlo así, que, por poco que emplee sus artificios, sabe enseguida si tales pensamientos que ha sugerido han producido o no su efecto; la acción de la persona lo descubrirá bien pronto, por lo menos a él, que está siempre alerta y observa todas las palabras, todos los gestos y todos los pasos que siguen a su actuación.

Daniel Defoe
(*Historia del Diablo*)

Nuevamente, las reglas de discernimiento de espíritus vuelven a estar estrechamente vinculadas al proceso de la elección. Sin embargo, el efecto y funcionamiento de las mociones externas durante esta fase actúa de manera distinta, sibilina y subrepticamente- a la Primera Semana. Ello es porque en la medida que el ejercitante va desarrollando su sentido de la discreción, esto es, va sabiendo examinar su experiencia de forma cada vez más precisa, la posibilidad del autoengaño va haciéndose cada vez más sutil (Gassisi, 1990).

Durante la Primera Semana, Loyola considera que el mal espíritu opera a través de las desolaciones [317], “tentando al ejercitante groseramente”, provocándole turbación, moviéndole a la falta de fe, y generando estados como la tristeza, la pereza o la tibieza que le apartan de Dios. Sin embargo, una vez vencidas esas resistencias, el influjo del mal es ahora más sutil; el enemigo ya no seduce al ejercitante de forma abierta, pues en tal caso sería rechazado, sino que ahora se presenta bajo la apariencia de verdad, (*sub angelo lucis*^[50], dice Ignacio) “bajo capa de bien”, provocando una falsa consolación y siendo su ámbito de actuación la dimensión racional del ejercitante [332]. Como vemos, la acción del mal espíritu pasa del “ser” de la primera semana,

50 Bajo ángeles de luz.

al “parecer” de la segunda^[51]. Así pues, el proceso de la tentación se desarrolla ahora como una desviación paulatina de la aparente intención recta inicial del ejercitante que lo va apartando hasta llegar al enfriamiento del fervor de la consolación. Por ello discernir implica ahora desenmascarar ese engaño recurriendo al análisis comparativo del “discurso de los pensamientos” [333], es decir, del proceso que va del comienzo al final de esas mociones, y viceversa, pues su clave hermenéutica definitiva se encuentra en el resultado final, donde lo que estaba oculto finalmente se manifiesta en la intencionalidad última que se encontraba velada por los mecanismos de racionalización-justificación de quien se ejercita “hasta traerla a su intención depravada, para que con la tal experiencia, conocida y notada, se guarde para delante de sus acostumbrados engaños” [334].

Por el contrario, frente al engaño del mal espíritu, en este periodo Dios también se puede manifestar al ejercitante, a diferencia de la Primera Semana, por medio de lo que Ignacio denomina como una “consolación sin causa precedente” [330], asociada con el primer tiempo de elección que ya vimos^[52], y cuyos criterios de análisis de tal experiencia, que debe realizarse con “mucha vigilancia y atención”, se recogen en [336]. Obviamente, también Dios podrá suministrar consolaciones con causa al ejercitante por medio de los ángeles. Pero esta situación, propia del segundo tiempo de elección, estará igualmente sujeta al influjo del mal espíritu, por lo que el ejercitante deberá escudriñar el signo de la moción [331].

51 En Primera Semana, los “síntomas” (el ser) propios de consolación o desolación, se corresponden directamente con la experiencia que se está atravesando, de desolación o consolación asociados a los movimientos de la voluntad, a los estados afectivos; mientras que en la segunda no, pues pueden aparecer síntomas de consolación, pero tratarse de los comienzos de una desolación, por lo que parecen estar en relación más estrecha con el ámbito racional (pensamientos y razones).

52 Tomás de Aquino se ocupó en occidente de una cuestión especulativa de índole bien diversa, y ajena al discernimiento, pero que a Ignacio ciertamente le preocupó: si Dios actuaba a veces directa e inmediatamente sobre la libertad humana sin servirse para ello de una representación objetual de carácter intelectual o mediación, y si tal actuación inmediata sobre la voluntad supondría para el hombre una privación de su libertad. Pero más allá de las influencias recibidas, Loyola deseó hablar de modo original sobre un “lenguaje de Dios” de tal calidad que, independientemente de sus efectos sobre la decisión, revelara por sí mismo la acción “inmediata” de Dios. Y el signo de tal inmediatez fuera precisamente la ausencia de una causa previa proporcionada a la consolación que el hombre experimentaba sin motivo perceptible o racional (Sampaio, 2004).

En cualquiera de los casos, el hombre de discernimiento de Segunda Semana lo es de “segundos tiempos”, en el sentido de que la atribución a uno u otro espíritu de su estado espiritual ha de hacerse retrospectivamente, una vez que tal estado (primer tiempo) de consolación o de desolación ya ha tenido lugar, ya que el curso de una moción, a diferencia de la Primera Semana en que es igual a su comienzo y en su final, ahora puede, sin embargo, transformarse pasando de la apariencia de una cosa al ser de otra bien distinta.

Una vez discernida la naturaleza, función y origen de la moción, la acción del ejercitante será contrabalancear el efecto asimétrico del mal espíritu con el objetivo de alcanzar un equilibrio [335]: “si el enemigo nos alza, bajarnos” y si “nos abaja y deprime, alzarnos”; “en la tentación, oscuridad o tristeza, ir contra ella”, etc. Esto iría en consonancia con hacer el “opósito por diámetro”, o con el *agere contra* ignaciano^[53].

Las reglas para distribuir limosnas [337-344]. Una aplicación práctica del discernimiento de espíritus.

Finalmente, esta semana concluye con un documento sobre la distribución de las limosnas que nos es otra cosa que una aplicación posible del criterio del discernimiento a un caso particular, aunque significativo, para testar la reforma de vida y el equilibrio moral^[54]. Estas reglas cobran sentido a la luz del nº [189] el cual marca la lógica general de la relación que el hombre ha de tener con los bienes temporales como horizonte de la manifestación de la misericordia de Dios con los pobres (Arzubialde, 2009) (nuevamente, el tema de la pobreza). Y es que al asumir como signo de la reforma de vida un tema tan capital como el de la limosna dentro de la tradición

53 Este asunto lo vio Fessard (2010), al pretender captar la dinámica y lógica en las reglas de discernimiento y representarla gráficamente en unas balanzas.

54 El tema de la limosna puede ser visto como un paradigma de reforma de un conjunto de situaciones mucho más amplio: el desprendimiento, la dedicación, el trabajo, la convivencia, la relación interpersonal, etc.

cristiana (en la Biblia, la Patrística, etc.) y de la mentalidad medieval, Ignacio persigue que el hombre reproduzca la imagen de la compasión de Dios, es una prueba más – mediante las mismas tres situaciones que se proponen en el segundo modo del tercer tiempo de elección (otra persona [339], muerte [340] y juicio final [341])– de que el ejercitante se haya identificado con la sensibilidad de Cristo^[55]. Consiste en definitiva, en la erradicación de todo desorden y en la ordenación de la vida conforme al modelo referencial de la vida de Jesús.

Durante esta semana, el ejercitante ha sufrido una profunda transformación que, mediante continuas elecciones, han ido configurándole como un agente complejo capaz de asumir numerosos puntos de vista. También, desde el terreno de la afectividad, éste ha identificado su propio sentir con el modelo de Jesús. Todos estos cambios y emergencia de un yo polifónico vienen recogidos en la figura 6.6. El ejercitante, deberá a continuación entender el sentido profundo de su elección por Cristo en las dos últimas semanas.

55 La limosna está vinculada además a la oración y a la penitencia, porque la caridad cubre la multitud de los pecados). De ahí que la misma palabra *eleemosine* (limosna) provenga precisamente de *eleos* (misericordia).

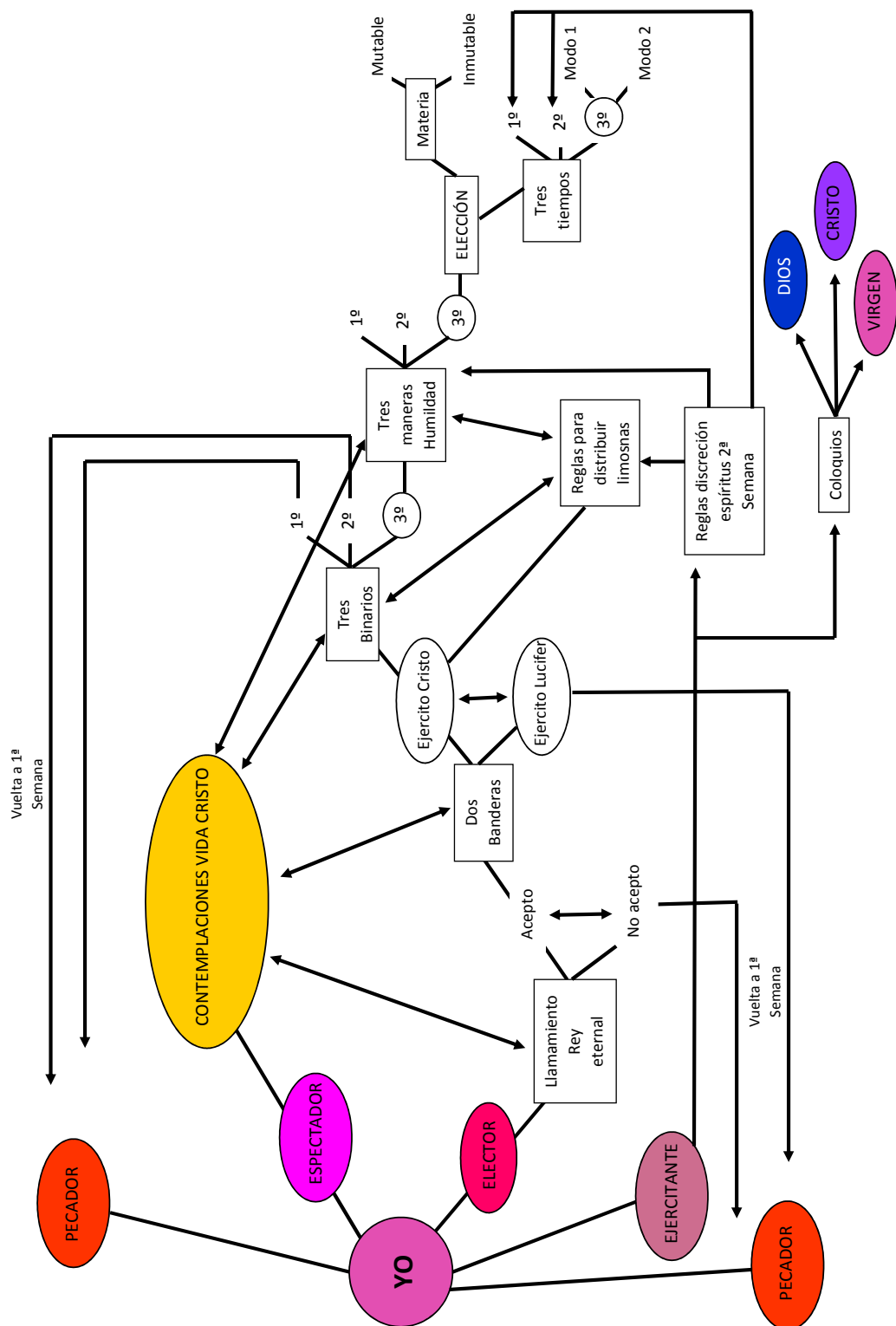


Figura 6.6. Modelo dialógico de la Segunda Semana.

Confirmando la elección. La mimesis afectiva con Cristo en la Tercera Semana.

Saliendo del propio amor, querer e interés. El éxodo de sí y la contemplación de la cruz.

*Mis penas nunca serán calmadas
porque la piedad se fue.
Y lloros, suspiros y gemidos.
Mis cansados días han quedado privados de toda alegría.*

John Dowland
(*Seven teares*)

Ignacio prevé que la elección puede no haberse cerrado totalmente en la Segunda Semana, por lo que plantea extender la experiencia durante otras dos etapas con el fin de confirmar la elección hecha, en el caso que ya se haya realizado. Así pues, la tercera y cuarta semanas no son un mero apéndice devocional sino que desempeñan un papel decisivo en el proceso de transformación de la afectividad. En esta nueva trama, que comprende el acto III (nudo 2) y el acto IV (desenlace 2), el papel de la contemplación de la Pasión es fundamental [190-198, 200-203, 291-298]. Y es que, como afirma la teología protestante, todo discurso sobre Dios, el sentido de la historia de salvación, debe comenzar necesariamente en la cruz^[56]. La elección necesita así ser refrendada desde la cruz, porque es a Cristo crucificado a quien el ejercitante sigue desde el final de la Segunda Semana.

⁵⁶ Al igual que en la Primera Semana, el sufrimiento y el dolor se convierten en motor indispensable de reflexión.

La finalidad que persigue la Tercera Semana es entonces aquella que se repite una y otra vez en la petición de cada ejercicio de este periodo [203]: “(...) dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí”. Como vemos, esta petición supone así una vuelta a las demandas de la Primera semana -incluso se da un paralelismo verbal entre los números [48, 53 y 55] y [193, 197 y 203]-, si bien de un modo nuevo: la dialéctica de la comparación que había sido la base de la Primera Semana, en donde el ejercitante ahondaba en la conciencia de su pecado [50 y 59] (“vergüenza y confusión de mí mismo” [48]), se transforma ahora, por la inmediatez del contacto con la humanidad de Jesús, en el “dolor, sentimiento y confusión” (“padecer con”) propios del amor, “porque por mis pecados va el Señor a la pasión” [193] (González Bueta, 2011). Se pasa así de una distancia entre “yo” y “él”, a un “nosotros” integrador fruto de la comunión de las sensibilidades, de la convergencia de los corazones que se recoge en la figura 6.8. La invitación a “venir conmigo”, considerada en la llamada del Rey temporal [91-98], se lee ahora de una nueva manera.

El ejercitante debe entonces replicar en sí mismo la experiencia de comunión de Cristo con Dios, “revivirla” y actualizarla en su ser, identificarse y adentrarse de lleno en ella. Ir con él lleva a participar en el dolor de Cristo doloroso viendo con detenimiento toda la pasión y cuidando en extremo los detalles ambientales y psicológicos que prescriben las adiciones^[57]. Así pues, el propósito de Ignacio es que la distancia ontológica existente con Cristo desaparezca, que el misterio se contemple ya no desde fuera, sino desde su interior, en confluencia con los sentimientos de Jesús. Nos encontramos, pues, de lleno en la experiencia de la vía unitiva. La salvación cristiana sólo es así posible en la medida en que el creyente asume libremente, portando en sí mismo la imagen del Hijo, el misterio cristológico de la kénosis y de la exaltación,

57 Las adiciones [206] tratan de cuidar, disponer y preparar, con todo esmero, hasta sus más mínimos detalles, el estado anímico de la compunción. Se ordenan a orientar habitualmente el espíritu hacia el Cristo sufriente, y a recordar (“traer a la memoria”) durante todo el día su misterio de abajamiento y humillación. El hombre se dispone así, física y psicológicamente, con todo su ser, para la experiencia de la identificación, con el fin de posibilitar la gracia de semejante configuración [195].

la incondicionalidad de un amor que, paradójicamente, al perderse, se gana (García, 1997).

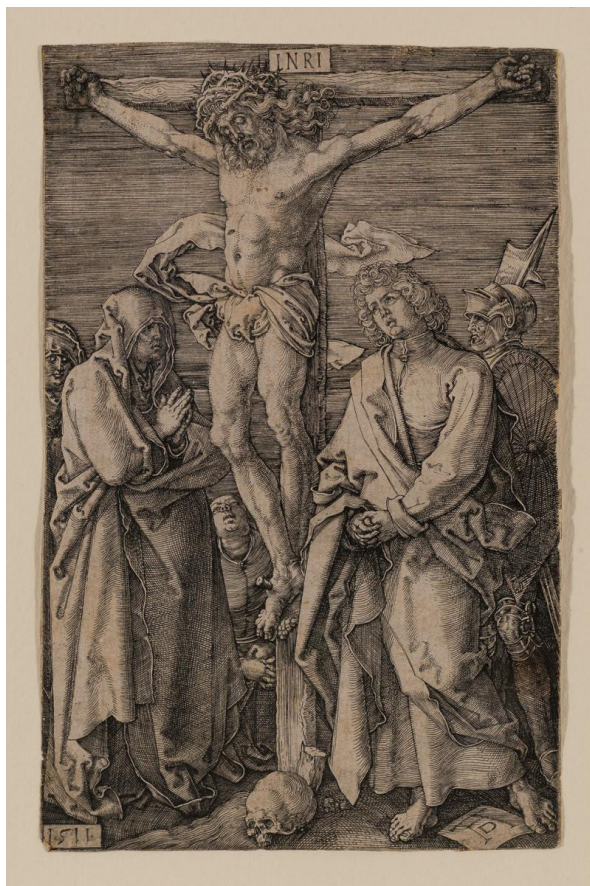


Figura 6.7. Alberto Durero (1511). Grabado perteneciente a “La Pasión Pequeña de Nuestro Señor Jesucristo”. Crucifixión.

Las reglas para ordenarse en el comer [210-217]. Bloqueando todas las vías de escape del deseo desordenado.

Al mismo tiempo que el ejercitante contempla la humanidad de Jesús en la Pasión, Ignacio le invita a que también discierna la naturaleza de su apetecer de todo aquello que, por su naturaleza esencial para la vida, no puede ser materia de elección (Bover, 1933). Ello implica que Loyola considera entonces que existen dos géneros diferentes de afecciones desordenadas y consecuentemente, dos maneras de combatirlas:

- 1) Aquellas que no se acometen con eficacia a menos que el ejercitante esté plenamente resuelto a renunciar al objeto en el que se proyectan, siempre y cuando esta solución resulte indispensable para vencer la afección desordenada y la materia sea apta para la elección. Esta es, pues, la actitud del tercer binario [155].
- 2) Hay otras afecciones, sin embargo, en que semejante disposición radical no es posible en tanto que el ejercitante no puede prescindir del objeto que las convoca. Ejemplos típicos de este tipo serían la comida o la bebida^[58]. Es por ello que Ignacio no habla de ellas como materia susceptible de elección, sino más bien de reforma (hay que corregir su influjo sin prescindir del objeto que las desordena), en tanto que éstas pueden llegar a invalidar una elección hecha ordenadamente si el mundo de los apetitos del ejercitante continua funcionando soterradamente y con independencia de tal elección realizada en la libre disposición de sí.

Precisamente, a este segundo género de afecciones desordenadas se aplican las reglas para ordenarse en el comer, tratándose del discernimiento específico de la Tercera Semana: la transformación del mundo de los apetitos y el dominio de sí a partir de la contemplación de la Pasión, conociendo el ejercitante cuáles de sus gustos son fruto de la gracia y cuáles poseen una dinámica autónoma al margen de Dios^[59].

Ignacio plantea la abstinencia (entendida como temperancia y penitencia) [210-212] como el medio para superar el desorden del apetecer y la instigación reiterada de la tentación, mediante la utilización de un triple criterio escalonado que proporciona

58 Si bien el hombre ha ordenado sus deseos de cosas vanas, elija lo que elija, tendrá que seguir comiendo y descansando diariamente.

59 Por tanto, el tema del “dominio de sí mismo” en la comida era tradicional, suficientemente conocido, e incluso había sido estructurado ya a modo de reglas. Casiano, Orígenes, etc.: relación de la *discretio* con la temperancia en los hábitos. san Vicente Ferrer, por su parte, en su *Tractatus de vita Spiritualis* (c. 8, 9 y 10), escribió unas reglas sobre la comida y la bebida que, por su parecido con las de Ignacio, han inclinado a pensar a algunos investigadores que posiblemente fueron la fuente en que Loyola se inspiró. Tal vez aboguen a favor de esta hipótesis el número tan copioso de versiones, tanto latinas como castellanas, de la obra de Casiano que durante el siglo XV y comienzos del XVI aparecen en España (Arzubialde, 2009).

la medida exacta, la distancia crítica que permite llegar a un criterio razonable entre los extremos viciosos de lo que el hombre realmente necesita [217]: a) Conviene usar habitualmente de lo “vulgar”^[60]; b) En cuanto a la bebida, la sed, parece todavía más conveniente a la temperancia, porque en este terreno existe un mayor riesgo de atentar contra la salud; c) Y, finalmente, se debe guardar la mayor abstinencia por lo que atañe a los “alimentos exquisitos” y delicados [213]. Tales criterios persiguen que el ejercitante sienta el lenguaje de Dios [214-216] que será el que definitivamente, por medio de mociones, acabará por mostrarle [89] el medio que le conviene y debe tener, en aquello que necesita de modo indispensable para su salud^[61].

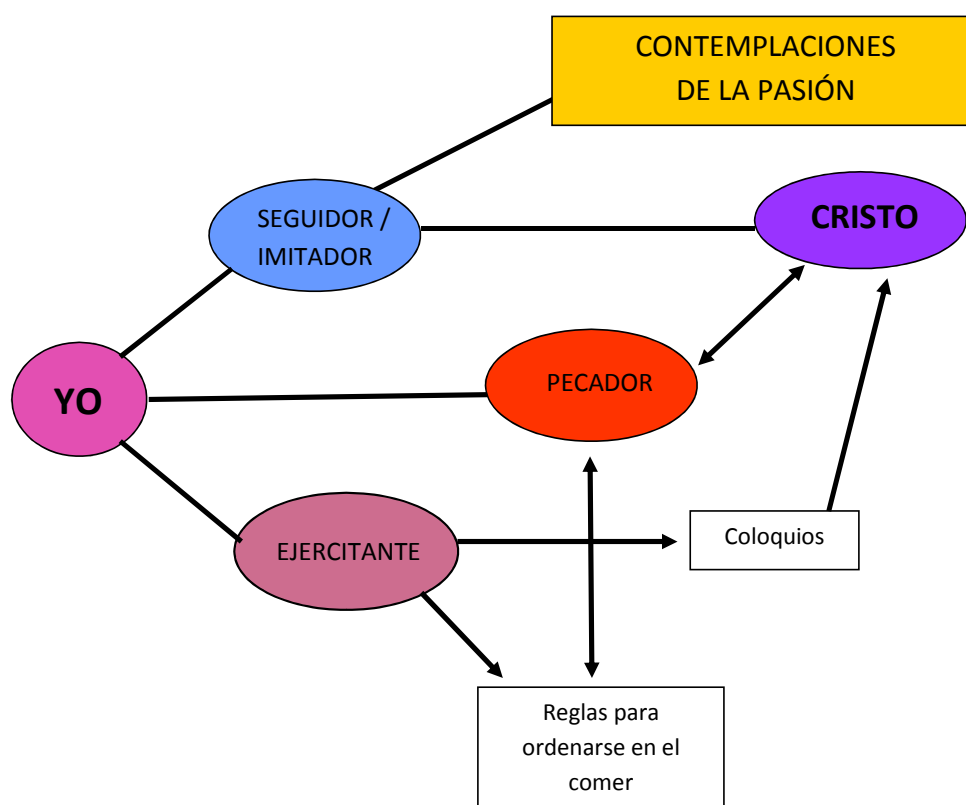


Figura 6.8. Modelo dialógico de la Tercera Semana.

60 Porque, cuando el individuo usa de lo vulgar, de lo que le aprovecha a la salud o simplemente usa de lo que necesita con medida, su *apetecer* tienen menos peligro de desordenarse que cuando se ve comprometido con lo sutil y lo refinado (lo exquisito) o con aquello más apetecible en que experimenta con más intensidad la avidez compulsiva, por ejemplo, la sed.

61 Ver la similitud de estas reglas con la décima adición [83, 84, 87 y 89].

Para en todo amar. La Cuarta Semana y la culminación de una nueva sensibilidad.

*El más alegre héroe nació de vuestra culpa,
expiada por sus libres hazañas:
os ha sido evitada la temerosa lucha
por vuestro declinante poder.
¡Marchitaos en la dicha
ante las hazañas del hombre,
ante el héroe que engendrasteis!
¡De vuestro desasosegado temor
os anuncio la feliz redención de la muerte!*

Richard Wagner
(*El ocaso de los dioses*)

En coherencia con la *brevitas* ignaciana en la que, ya a estas alturas, el ejercitante por vía unitiva está “sólo con su criador y Señor”, la última semana de Ejercicios es la más sucinta de todo el texto. En este sentido, se trata de un tiempo de confirmación de la elección tomada. El ejercitante participa afectivamente en el gozo de la gloria de la resurrección de Cristo [218-225, 299-312] y se une a él en su destino salvífico^[62] (Tejera, 1987). El Resucitado vuelve a visitar al hombre, se hace presente, ahora en el Espíritu, después de la noche de la pasión, para que el creyente viva, de ahora en adelante, de la promesa escatológica de que Dios mismo consumará un día la plenitud que ahora inaugura el Resucitado. Consecuentemente, asistimos también a la resurrección del hombre bajo una nueva forma de sentir y, en consecuencia, de estar en el mundo (Guillén, 2007). Así pues, la petición de esta semana siempre es la misma [221]: “pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y

62 La Resurrección de Jesús es la manifestación más patente del amor y la fidelidad de Dios a la historia de los hombres.

gozo de Cristo nuestro Señor”. De igual forma, las adiciones van dirigidas a potenciar ese sentimiento de júbilo [229] (traer a la memoria cosas motivadas a placer, y alegría, usar de claridad o de temporales cómodos, etc.). La Cuarta Semana equivale, en este sentido, a la última purificación que conduce al hombre a la alegría y a la esperanza.



Figura 6.9. Martino Roda (1565-1583). La resurrección de Cristo.

La metabolización del mensaje cristiano: el segundo [249-257] y tercer [258-260] modo de orar.

Para fijar y ahondar a un más en esa vía unitiva, Ignacio prescribió otros dos modos de oración íntimamente conectados además del primero –que tenía por objeto asimilar los comportamientos morales expresados en la Ley- que debían ser usados tanto en la semana de pasión como especialmente en esta de resurrección. Y es que es en este momento cuando, al no encontrar palabras adecuadas para expresar el agradecimiento espontáneo que brota del amor que recibe el ejercitante, ha de expresarlo mediante la economía de medios y gran profundidad que le proporciona la oración (Calveras, 1927 a y b). Y es que su origen proviene de las prácticas más antiguas del Cristianismo oriental, concretamente en los Padres del desierto, prácticas que luego han seguido siendo utilizadas hasta la actualidad. De ahí que Ignacio no haga en ellos otra cosa que presentar sintéticamente una práctica tradicional, proveniente preferentemente del ámbito catequético contemplativo que presenta por su utilidad (Calveras, 1928a).

1. El segundo modo de orar [249-257]: rumiando cada palabra.

Loyola denomina a este segundo modo, como contemplación [249] en tanto que se ejercita reposadamente con la esperanza de que brote un significado afectivo denso y oculto hasta ese momento de aquello que se pronuncia (sentir y gustar internamente). Si en la oración puramente vocal, el practicante sólo ha de fijarse en la adecuada recitación de un texto determinado, en la oración mixta –vocal y mental a la vez- presta atención al significado de las palabras y simultáneamente a quién o a qué van dirigidas éstas. Por ello, Ignacio describe al ejercitante quieto, estático, con los ojos fijos en un lugar, sin andar variando con ellos [252], y puesta la atención, simple y sabrosa, en aquello que se pronuncia. Entonces es el interior del orante el que queda conformado “desde fuera” por el Padre y su amor. La palabra es entonces el vehículo y el vínculo de comunión.

2. El tercer modo de orar [258-260]: la naturalización de la fe.

El tercer modo de orar es exactamente igual que el segundo, pero por compás. Lo que añade, o aquello en que se distingue del segundo, es el ritmo. El ritmo del segundo admitía pausas, incluso prolongadas, porque se detenía afectivamente gustando del significado. El tercero, en cambio, no, sino que recita rítmicamente palabra por palabra o frase por frase (el sentido de la repetición consiste en rumiar con gusto y afecto deseado aquellas cosas que sentimos y gustamos en Dios), tomando por medida el propio vivir (Spidlík, 2008). Y es que todo habla posee un ritmo que depende del propio ritmo vital expresado en la respiración. Así pues, en este modo de oración, en cada “anhélito o resollo” [258] se dice una palabra del Padrenuestro, del Avemaría, etc. Así, pues, el puente que une a Dios con el orante es ininterrumpido, la conversación con la divinidad no cesa porque se repite sucesivamente el ritmo de la respiración. Una idea que concuerda con el Principio y Fundamento en tanto que al reconocerse como esencialmente criatura, cae en la cuenta de que Dios habita en él [23].

La prudencia en tiempos de la Inquisición. Las reglas para sentir con la Iglesia [352-370].

Así mismo, al igual que las otras, la Cuarta Semana también cuenta con sus propias reglas de discernimiento que deben prolongarse como una actitud, como un hábito en la manera de ser a lo largo de la vida. En esta ocasión, el discernimiento se trata en transferir el amor personal a Cristo y sus intereses individuales, a su mediación histórica encarnada en un cuerpo colectivo: “nuestra santa madre la Iglesia jerárquica” [353]. Sólo en este caso, para Ignacio, indudable hombre de Iglesia, la positividad de la ley externa se impone a la experiencia de la propia conciencia^[63] (Corella, 1996). En

63 En esta afirmación no deja de percibirse una incoherencia con la filosofía de los Ejercicios. Ignacio se aparta aquí de su antropocentrismo, dando más peso a la inspiración del Espíritu a la Iglesia jerárquica, que al seguimiento de la propia conciencia en la línea más matizada apuntada por santo Tomás sobre la validez de la

las Constituciones de la Compañía de Jesús se apela por igual a una obediencia ciega y pasiva sobre la Iglesia (de hecho, los jesuitas comprenden un cuarto voto exclusivo respecto a otras órdenes de obediencia directa al Papa). Estas reglas tratan temas como la vida litúrgica y sacramental [354 y 355], la veneración de imágenes y reliquias en la religiosidad popular [358-360], el valor de la vida consagrada [357], etc.^[64].

A la luz del momento histórico que atravesaba la Europa del siglo XVI, llena de movimientos religiosos heréticos y un clima de protestantismo cada vez mayor, uno no puede sino sospechar de que tales reglas no tuvieran otro objeto que aumentar la dosis de credibilidad en la ortodoxia del librito de los Ejercicios de cara a los inquisidores parisinos y romanos que lo juzgaron. Era una manera de posicionarse al lado de la Iglesia universal (católica) y así disipar cualquier duda que pudiera existir sobre Ignacio y su orden como iluminados o alumbrados (Bataillon, 2007). Por este motivo, las reglas para “sentir” con la Iglesia (es decir, para guardar la misma concepción del mundo), son reglas de discernimiento en tanto que son de orientación y sentido, el “ABC” del catolicismo^[65].

conciencia errónea (*Summa Teológica Prima Secundae*, q. 19 art 5).

64 Algunas de las reglas como muy similares a los edictos dictados en las condenas de Alcalá y Toledo contra los alumbrados. Parece que Ignacio las recogió de ahí (Cacho, 2000).

65 Sabemos que para Ignacio, el problema del discernimiento pasa por la Iglesia. Él nunca es una pura cuestión personal, y menos aún, de tipo intimista. Si sólo fuera eso el discernimiento, siempre quedaría abierta la puerta al iluminismo y al subjetivismo. El elemento personal es imprescindible, pero debe ser bien equilibrado con un componente discernidor social, en la comunidad de la Iglesia (Hernández Montes, 1974; 1975). Ignacio asigna a la Iglesia la institución que regula la normatividad de las representaciones subjetivas (para él pesa más que la propia conciencia individual. No es un sujeto totalmente autónomo, sino que tiene que obedecer ciegamente). Con esto se aparta del planteamiento de Erasmo que confronta la voz de la conciencia a la opinión jerárquica para optar por la primera, preparando el camino del *cogito* autónomo de Descartes. Erasmo y Lutero buscan potenciar la libertad en el foro interno (dignidad de la conciencia), aunque sometan al individuo al orden social estatal. Ambos se encuentran dentro de la corriente moderna que prepara el paso de la “fe en la autoridad” a la “autoridad de la fe”.

Volviendo a la actividad sobre el mundo. La contemplación para alcanzar amor [230-237].

*Creo que una brizna de hierba no es inferior a la jornada de los astros
y que la hormiga no es menos perfecta ni lo es un grano de arena...
y que el esfuerzo es una obra de arte para los gustos más exigentes...
y que la articulación más pequeña de mi mano es un escarnio para todas las máquinas.
Quédate conmigo este día y esta noche y poseerás el origen de todos los poemas.*

Whalt Whitman
(*Hojas de hierba*)

*¡Qué tozudez la suya exiliándose a sí mismo de aquel corazón amante! (...). Pero ya
todo estaba arreglado, todo alcanzaba la perfección, la lucha había terminado. Se había
vencido a sí mismo definitivamente. Amaba al Gran Hermano.*

George Orwell
(1984)

Adosada a la Cuarta Semana, aunque no inserta dentro de ella, la Contemplación para alcanzar amor tiene un sentido de restauración, de reintegración del ejercitante al flujo de su vida cotidiana después de su proceso de transformación afectiva. Si bien durante esta Cuarta Semana en la sucesiva experiencia “histórica” de los encuentros del Resucitado, esta contemplación tiene el sentido opuesto comprendido en una mística de la acción: Dios está vivo en el obrar y existir de toda la creación. De tal modo que la “habitud” del hombre de aquí en adelante será vivir plenamente su vocación a la resurrección; “buscar y hallar” la voluntad divina tanto por la experiencia de la consolación, como por el descubrimiento de Dios en todas las cosas creadas (Iglesias, 1987). La contemplación para alcanzar amor es, en fin, el ejercicio directamente encaminado a la ordenación profunda, total y definitiva, de las relaciones del hombre con el mundo bajo la lógica de la teofanía. Porque quien reconoce en Dios al agente y fuente de todo amor verdadero, queda libre de toda afección desordenada a las

criaturas, para encontrar su adecuada orientación en el creador de todas ellas (Díez-Alegría, 1951).

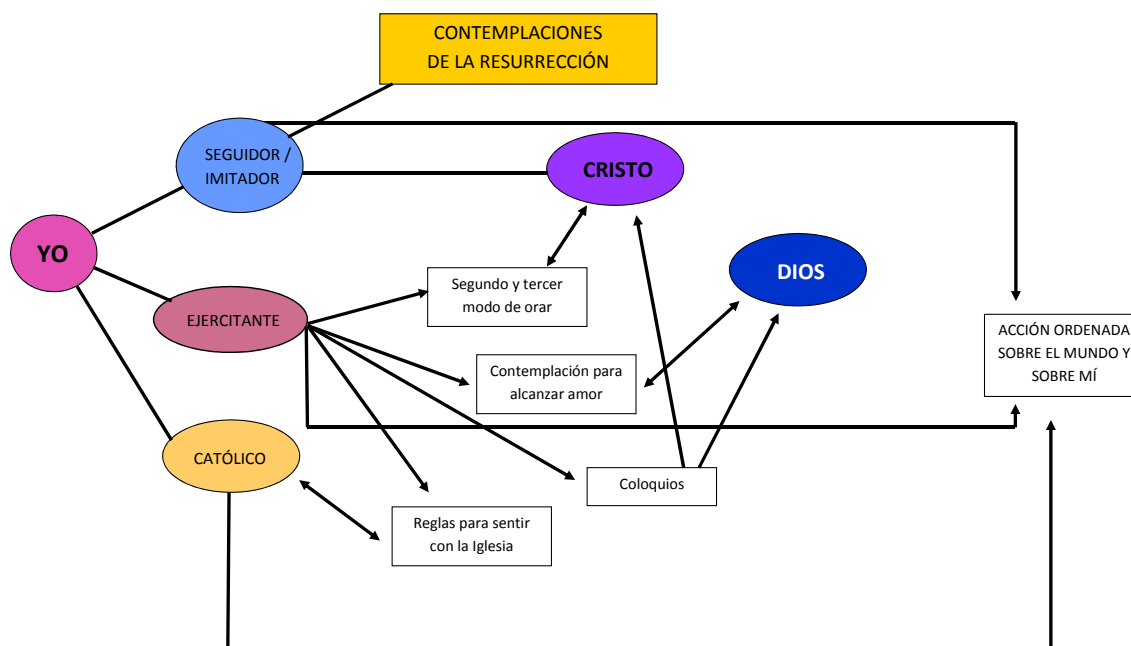


Figura 6.10. Modelo dialógico de la Cuarta Semana.

El cultivo del yo como dispositivo moral para el autogobierno y la libertad.

A lo largo de las páginas que componen estos tres últimos capítulos, hemos abordado las claves de la antropología ignaciana que sustentan el proceso de transformación del ejercitante que finalmente culmina en una nueva forma de estar en el mundo proveyéndose de un buen número de recursos mentales para poder gobernarse.

La explicación de cómo es posible dar cuenta de ese desarrollo del auto-modelado del yo a través de la acción desde los postulados de la Psicología cultural, comenzó con las observaciones que realizamos durante en el capítulo dos acerca de una perspectiva constructivista y semiótica de la agencialidad. Así, dijimos que desde esa aproximación, el yo sería entendido como una función práctica – y no una sustancia- de naturaleza dialógica (Hermans, 2001) y narrativa (Bruner, 1990; Ricoeur, 1990) que se desarrolla a partir de la compilación de las capacidades auto-regulativas que el agente habría ido conquistado paulatinamente a raíz de su contacto con los discursos, prácticas y artefactos culturales; un vínculo éste que en último término habría posibilitado la emergencia de la dimensión reflexiva de la experiencia entendida como un dispositivo que capacitaría al individuo para dirigir y planificar su comportamiento. Desde este punto de vista, el yo podría ser concebido entonces como un artefacto psicológico, indispensable sin la mediación cultural, que resulta modelado para la regulación de la propia conducta.

Pero el yo no podría surgir sin las emociones, pues sin éstas la actuación del agente sería inviable por cuanto informarían al yo de “lo que sucede” en la medida en que se trata de un objeto que el agente posee y que por tanto es susceptible de ser ponderado, de tal forma que pueda orientar sus acciones en relación a ese objeto para controlar sus actuaciones.

Del mismo modo que la emoción, sostuvimos que el desarrollo del sujeto reflexivo exigía igualmente una nueva destreza; la voluntad, entendida como la capacidad de propiciar o inhibir –elegir, en definitiva- diversos cursos de acción posibles en una situación de ambivalencia que admite diferentes interpretaciones. Así pues, dijimos que en tanto que la voluntad se trata de una propiedad de la acción humana sustentada sobre las gramáticas de sentido culturales, su dimensión práctica –recogida en el concepto de “querer”- se vería por tanto inscrita en una determinada racionalidad en la que el agente se entendería a sí mismo y al mundo, a la que debe unirse el desarrollo de la capacidad de poner en acto “eso que se quiere”: las virtudes. Y es que, en tanto que el yo, las emociones y la voluntad son componentes de la acción reflexiva susceptibles

de educarse, entonces, como ya apuntamos, una comprensión del significado de estos sería inviable al margen de ese conjunto de convenciones sociales que edifican las formas del querer y en consecuencia, proporcionan una educación sentimental que revierte en una determinada concepción de lo que debe ser una persona.

De esta forma, del juego entre las distintas disposiciones del yo, las emociones y la voluntad, resultará la actuación en tanto que actividad intencional que permite al agente dirigir su propia experiencia y autogobernarse bajo el amparo de la observación de sí mismo y en la toma de conciencia de tales disposiciones psicológicas susceptibles de deliberación en tanto que recursos culturalmente edificados que éste sabe que emplea para dar sentido a su realidad. Así pues, en tanto que ese gobierno de las propias acciones se concibe en la intersección de los horizontes personales del individuo y las prescripciones y metas que le proporciona la cultura, la subjetividad debe concebirse entonces dentro del dominio axiológico de los sistemas éticos y morales (Rosa, en prensa). Dicho de manera concisa: el yo es un objeto moral que cada sociedad construye a su manera como aspiración última del querer, de “lo que debe ser” una persona. Es por ello, que podemos hablar entonces del cultivo del yo y de la subjetividad como algo que se puede perfeccionar o malograr, corregir o desatender en aras de un determinado horizonte axiológico en tanto que se trata de un objeto susceptible de continuas transformaciones.

En este mismo sentido, es a través de la transformación de los afectos de la constitución de los episodios emocionales (Russell, 2003) como es posible que se desarrollen las comunidades emocionales y la subjetividad misma, de manera que el agente pase a convertirse en un actor en el que sus emociones llegarían a alcanzar un estatuto intersubjetivo y supraindividual al hacerse congruentes con la red de valores y significados que dan coherencia al yo en una determinada comunidad humana^[66]. Es por ello que decíamos que la cultura estructuraba a través suya un sistema de valores

66 Robert Innis (2016) habla del mundo de la cultura como un reino de valencias afectivas. En este mismo sentido, Langer (1953) dice que las formas culturales objetivas, más allá de suscitar ideas en un sentido racionalista del término, encierran por igual un rico panorama de tonos afectivos.

constituyendo el criterio para la identidad individual y proporcionando al individuo recursos para regular sus actuaciones sobre el mundo y orientarse en torno a lo bueno, lo malo, lo feo, o lo bello, entre otros aspectos de la realidad socialmente informada (Broncano, 2001). Las emociones, por tanto, estarían estrechamente vinculadas con la densa red de valores y objetivos que dan coherencia al *self*.

A este respecto, autores como Foucault o Rose, tratan de dar cuenta de la conformación del yo a partir del estudio de las tecnologías culturales –tecnologías del yo- y a la forma en que éstas se configuran en un determinado régimen práctico de cosas, y consecuentemente de significado, que organiza la actividad y en donde se localiza y segrega el concepto de subjetividad, delimitando así los dominios éticos entendidos como sistemas de evaluación y actuación sobre uno mismo. Por todo ello, las estructuras culturales involucrarían y mantendrían unidos así tres órdenes de la experiencia conforme a los tres ejes de la acción en el modelo constructivista de la agencialidad (ver figura 6.11) (Rosa, 2016): la representación de la realidad (Ontología: lo que pasa. Equivalente al yo como dispositivo para entender la realidad), la afectividad (Axiología: valor y significado de lo que pasa. Equivalente al afecto como signo que pone en relación el exterior con el interior del agente) y la moral (Ascética: sistema de comportamiento articulado con el significado de lo que pasa en aras de la prosecución de ciertos valores. Equivalente al querer como ejercicio de la voluntad). Así pues, la conciencia y la propia subjetividad, como ya hemos apuntado, se constituirían como un objeto moral susceptible de ser educado en conformidad con los valores que tanto la sociedad como el propio individuo en su deliberación ética postulan como ideales en la construcción de uno mismo.

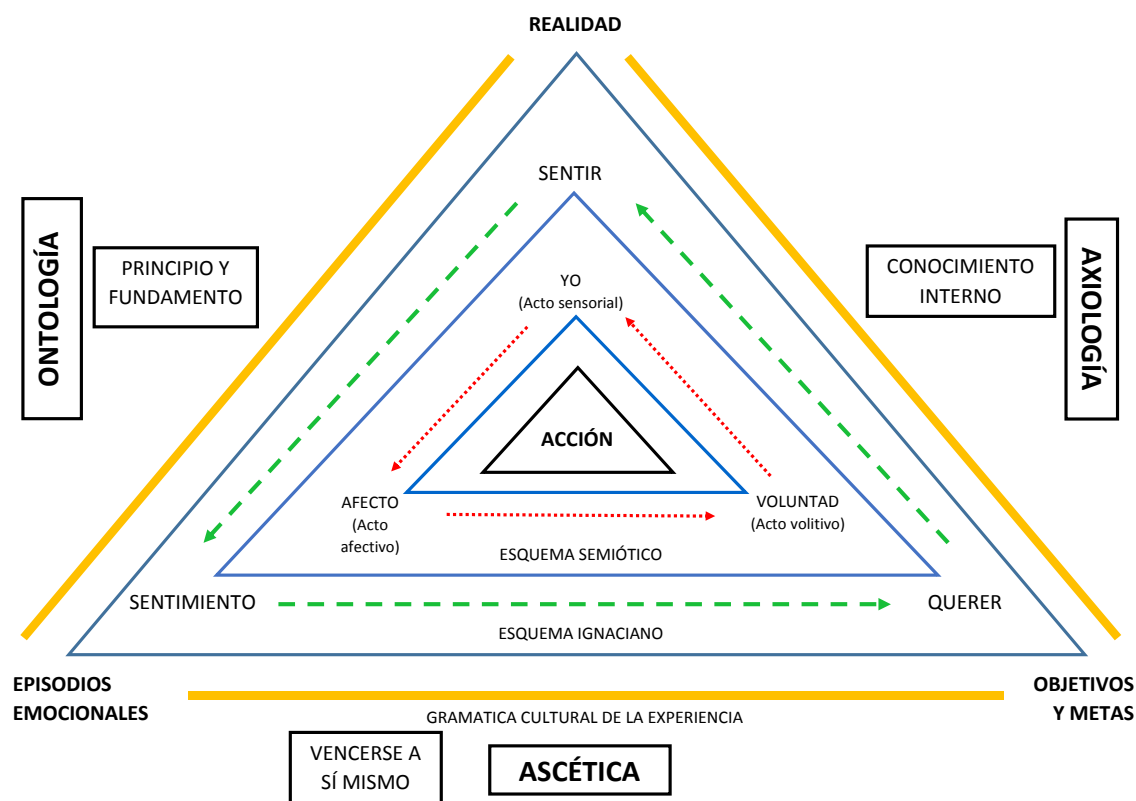


Figura 6.11. Organización interna de la acción en Loyola y su correspondencia con una teoría constructivista de la agencialidad.

Todos estos aspectos de la subjetividad y la acción han sido tratados en el caso de la espiritualidad ignaciana durante los últimos tres capítulos. Empezamos hablando en el capítulo cuatro de la concepción que Loyola tiene sobre la naturaleza humana y de su conocimiento de Dios encriptado en la urdimbre de relaciones que el hombre sostiene con el mundo material que daba lugar al dilema de la elección en tanto que ese conocimiento no se encontraba garantizado *per sé*, estando sujeto a la distorsión por toda una serie de tendencias e inclinaciones anidadas en la humanidad consideradas nocivas para establecer ese vínculo. Es por ello que en contraposición a la visión estática medieval de la *fuga mundi*, la antropología ignaciana, dentro de las corrientes ascéticas de la *Devotio Moderna*, aboga por una espiritualidad de la acción que comprenda la transformación del mundo de la materia, al tiempo que

la propia transformación personal, conforme al concepto de orden recogido en el Principio y Fundamento; todo ello, bajo el adecuado ejercicio de la elección. Por ello, dada la relevancia central de este último aspecto, la antropología ignaciana se afana en escudriñar todos los condicionantes internos y externos que orientan esas elecciones, encontrando en el mundo de la afectividad el valor cognoscitivo central en la orientación del comportamiento del hombre. De ahí la necesidad ascética de ordenar esas tendencias conforme a un sistema de valores que garanticen la corrección de la toma de decisiones.

A este respecto los Ejercicios Espirituales se tratarían de uno de esos conjuntos de tecnologías del yo de los que antes hablamos ordenados a una finalidad bien concreta: que el hombre se venza a sí mismo, es decir, que se libere de la influencia de sus operaciones desordenadas, especialmente de las que tienen que ver con el mundo de las emociones (mociones, apetitos, afectos y deseos) en aras de alcanzar la indiferencia entendida como la libre disposición de sí para la elección. Ignacio concibe así el proceso que suponen los Ejercicios como la educación de la afectividad a las cosas del mundo conforme a la concepción antropológica que se formula en el Principio y Fundamento. La finalidad de su ascética es por tanto la de transformar el espíritu y los sentimientos (saber lo que pasa y su valor) buscando fomentar el cultivo del yo como un objeto para la virtud del ideal cristiano.

Además, ese vencimiento de sí que conlleva el saberse gobernar, lejos de tratarse de un proceso espontáneo, se vería auxiliado en Loyola por un procedimiento normativizado –aunque flexible– que recogería el propio orden y lógica de la vida espiritual, la organización gramatical de la experiencia orientada a la prosecución del horizonte moral católico. Un método cuyo cometido sería posibilitar, mediante el uso profuso de la imaginación, que el ejercitante pueda hablar consigo mismo desde la perspectiva de otras personas en aras de organizar el discurso interno entre sus diferentes sistemas de valores (afectos y sentimientos) para saber cómo actuar y qué hacer con vistas a realizar una elección. Este fomento de la introspección se vería favorecido por la estructura fractal de los ejercicios en sus distintos niveles de formalización de la

experiencia (ejercicio, jornada, semana) que incidirían en una evolución dinámica de la agencialidad mediatizada por todo ese conjunto de tecnologías del yo que propone Loyola y que por su carácter recursivo en los procesos de significación, irían dando lugar a niveles cada vez más elevados de auto-gobierno de la acción (primero moral y luego ética) sustentado en la reflexividad entendida como un meta-conocimiento (conoce que conoce) acerca del conjunto de operaciones mentales que realiza (percibir, dudar, creer, razonar, querer, desear, sentir, imaginar, etc.) a la hora de tomar una decisión.

Así pues, ya en el capítulo en el que nos encontramos, hemos tratado el análisis microgenético de ese proceso de autodomínio del yo a raíz de una concepción dramaturgica –esto es, situada- de la conciencia estructurada en esta ocasión en cuatro actos o fases provistas de un contenido específico en función de su ajuste al esquema ternario de las vías de la ascética cristiana que Loyola emplea. Durante las cuatro semanas al ejercitante se le presenta e instruye entonces en todo el conjunto de argumentos, motivos, discursos, verdades, descripciones y prescripciones que los Ejercicios pretenden inculcarle organizados en una trama concatenada en la que los aspectos retórico-dialécticos se revelan como principio estructurador para el propio sentido de su subjetividad suministrándole tanto los “hechos” (ontología) como el sistema de valores (axiología) que justifican el sistema ascético en el que se está entrenando. Será precisamente a partir de carácter retórico del método, donde el aspecto dialógico de la conciencia del ejercitante vaya aflorando a raíz de las continuas decisiones que éste debe ir tomando (sobre todo, durante la Segunda Semana) lo que supondrá que vaya escindiéndose, creando nuevos posicionamientos que conformarán en último término un yo complejo y polifónico que es capaz de considerar simultáneamente numerosos puntos de vista a la hora de actuar, así como adquirir un conocimiento más estrecho de los procesos mediante los cuales se despliega el pensamiento^[67], incidiendo

67 Como dijimos hace un momento, durante las cuatro semanas podemos advertir esa ganancia en el autodomínio en el tránsito de un control heterónomo de la acción (moral) como el que se formula en las dos primeras, a una regulación heterónoma, ética, nacida del convencimiento personal sobre la bondad en el sistema de valores de las dos últimas semanas en las que se opera una identificación estrecha con la humanidad de Cristo.

ambos aspectos con ello en una mayor destreza y capacidad del agente para actuar y comprometerse en su acción sobre el mundo y sobre su realidad personal y social^[68].

Así mismo, la transformación del corazón de la que hablan los Ejercicios, ha sido posible a partir de una reforma a partir los tres aspectos clave de la sensibilidad que estructuran la acción ignaciana, y que encontramos en conformidad con el esquema semiótico de la agencialidad inscrito en las cuatro semanas entendidas cada una de ellas como la realización de un episodio emocional (en conformidad con la estructura dramatúrgica de la acción de Burke) (ver figura 6.11): el sentir (entendido como posicionamiento del yo para saber lo que ocurre), el sentimiento (proporciona el significado de la relación del ejercitante con algo del mundo) y el querer (imprime una dirección, moviliza una línea de actividad). Los Ejercicios considerados entonces como una ingeniería del autoconocimiento van proponiendo y asegurando la consistencia y la convergencia de los sentimientos y los deseos (en cada semana se va pidiendo al ejercitante que se “afecte” de diferentes modos) con el sentir. Del entramado de estas tres funciones, sumado a las adiciones de cada semana entendidas como sistema estético que dota de forma y contenido (climatología, posición corporal, dieta, etc.) a las representaciones emocionales^[69] (recuérdese la idea de *performance* de Butler (1993), el ejercitante va tomando conciencia de la transformación de su sensibilidad, accediendo de manera más clara al proceso deliberativo interno —el juego de posiciones del yo— en el que se fundamenta la elección (ver tabla 6.1).

68 La antropología ignaciana vincula inseparablemente a la persona con su proceso de ir logrando su realización personal. Un proceso, además, que lleva a la persona a re-descubrir la propia realidad y a re-ordenarla, tal como se indica en [1].

69 ‘Idea de Langer (1953) de que el significado deviene de la forma de la experiencia. Los dos conceptos están indisolublemente unidos, en lo que Langer denomina con la categoría “forma del sentir.” La forma simbólica se encuentra lista para tomar significados y expresar ideas que no han tenido ningún vehículo antes” (pp. 203) de tal manera que el único acceso a estas ideas es a través de la forma misma en sí, de la que no se puede separar.

SEMANAS	QUERER (Volición)	SENTIMIENTO (Afección)	SENTIR/SENSACIÓN (Cognición)	ADICIONES (regulación del ambiente y la conducta corporal)
PRIMERA SEMANA	<ul style="list-style-type: none"> Todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad [46]. No pensar en cosas de placer o alegría [78]. 	<ul style="list-style-type: none"> Doliéndose y culpándose de los propios pecados [25, 54, 82]. Vergüenza, confusión y dolor de mí mismo [48, 55]. Crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados [55]. Interno sentimiento de la pena que padecen los dañados para que, si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude a no venir en pecado [65]. 	<ul style="list-style-type: none"> Interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos (...) que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene (...) pedir conocimiento del mundo, para que, aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas [63]. Acordarse cuántas veces ha caído en aquel pecado particular o defecto y para se enmendar adelante [25]. 	<ul style="list-style-type: none"> Posición de postramiento (cabeza humillada) [76]. No reírse [80]. Privarse de claridad cerrando ventanas y puertas y refrenar la vista en lo posible [81]. Penitencia en: comida (frugal) [83] dormir (cama incómoda) [84] cuerpo (disciplinarse) [85]
SEGUNDA SEMANA	<ul style="list-style-type: none"> Traer a la memoria frecuentemente la vida y misterios de Cristo, comenzando en su encarnación hasta el lugar o misterio que voy contemplando [130]. Gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea [152]. Quitar el afecto que a la cosa adquisita tiene [153], sino sólo quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y a la tal persona le parecerá mayor para servicio y alabanza de su divina majestad [155]. Si la cosa elegida, es sólo por su criador y Señor [184] y mayor perfección de mi ánima [185]. 	<ul style="list-style-type: none"> Imitar a Cristo (pobreza, injurias) (mover los afectos e imitarle en su forma de afectarse y de sentir) [98]. Quitar afectos desordenados (no traer el fin al medio) [157]. Afectarse a la vera doctrina de Cristo [164]. 	<ul style="list-style-type: none"> Conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga [104, 109]. Conocimiento de los engaños del mal caudillo, y ayuda para dellos me guardar; y conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán; y gracia para le imitar [139]. 	<ul style="list-style-type: none"> Guardar en tener obscuridad o claridad, usar de buenos temporales o diversos, cuando sintiere que le puede aprovechar y ayudar, para hallar lo que desea la persona que se ejercita [130]. (Sobre la penitencia externa e interna): Se debe haber según los misterios que contemplo: porque algunos piden penitencia y otros no [130].
TERCERA SEMANA	<ul style="list-style-type: none"> Esforzándome, mientras me levanto y me visto, en entristecerme y dolerme de tanto dolor y de tanto padecer de Cristo [206]. Procurar no traer pensamientos alegres, mas antes induciendo a mí mismo a dolor y a pena y quebranto, trayendo en memoria frecuente los trabajos, fatigas y dolores de Cristo, que pasó desde el punto que nació en que al presente me hallo [206]. 	<ul style="list-style-type: none"> Dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la pasión [193]. Dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí [203, 206]. Doler, tristar y llorar [195]. 	<ul style="list-style-type: none"> Cómo todo esto padece Cristo por mis pecados [197]. Pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí [203]. Soledad, dolor y fatiga de la Virgen y los discípulos [208]. 	<ul style="list-style-type: none"> Esforzándome, mientras me levanto y me visto, en entristecerme y dolerme de tanto dolor y de tanto padecer de Cristo [206].
CUARTA SEMANA	<ul style="list-style-type: none"> Traer a la memoria y pensar cosas motivas a placer, alegría y gozo espiritual, así como de gloria. Gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor [221]. Queréndome afectar y alegrar de tanto gozo y alegría de Cristo [229]. 	<ul style="list-style-type: none"> Alegrarse y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo resucitado [221]. 	<ul style="list-style-type: none"> Conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo cómo Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra ([236]), pueda en todo amar y servir a su divina majestad [233]. 	<ul style="list-style-type: none"> Usar de claridad o de temporales cómodos, así como en el verano de frescura, y en el invierno de sol o calor, en cuanto el ánima piensa o conyecta que la puede ayudar para se gozar en su Criador y Redentor [229]. En lugar de la penitencia, mire la temperancia y todo medio, si no es en preceptos de ayunos o abstinencias, que la Iglesia mande [229].

Tabla 6.1. El proceso de transformación de los Ejercicios a partir del cambio en el querer, el sentir, el sentimiento y las adiciones.

El ejercitante va así generando progresivamente un acervo de experiencia de las pautas reflexivas sobre las que se sustentan los estados psicológicos —emociones, pensamientos—, que regulan su acción, ahondando en la estructura mediacional de relación consigo mismo; los Ejercicios favorecen entonces la generación de criterios, métodos y pautas para la auto-evaluación. Mostramos en la figura 6.12 la síntesis de todo este proceso en diferentes criterios de análisis (cambio en el régimen emocional, potencia central de cada etapa, vía ascética, adiciones, etc.) que desemboca en una manera de entender y relacionarse el hombre consigo mismo que podemos calificar

con justicia de moderna, por lo que de compleja y heterogénea tiene la representación ignaciana de la mente (inconsciente, procesos fantasiosos, autoengaño, deseos, apetitos, escrúpulos, etc.). Desde este punto de vista, hemos visto cómo se ha operado así mismo un cambio en la sensibilidad del sujeto, una sensibilidad más autónoma y adulta, no sujeta a los influjos y envites de las circunstancias. Todo ello sostenido sobre los Ejercicios como todo un sistema de actividad al servicio del autodomínio (valores, axiología, prácticas, virtudes). Con Ignacio, el sujeto es un sujeto moderno, maestro de sí, que dará comienzo a una nueva etapa en la historia del pensamiento occidental.

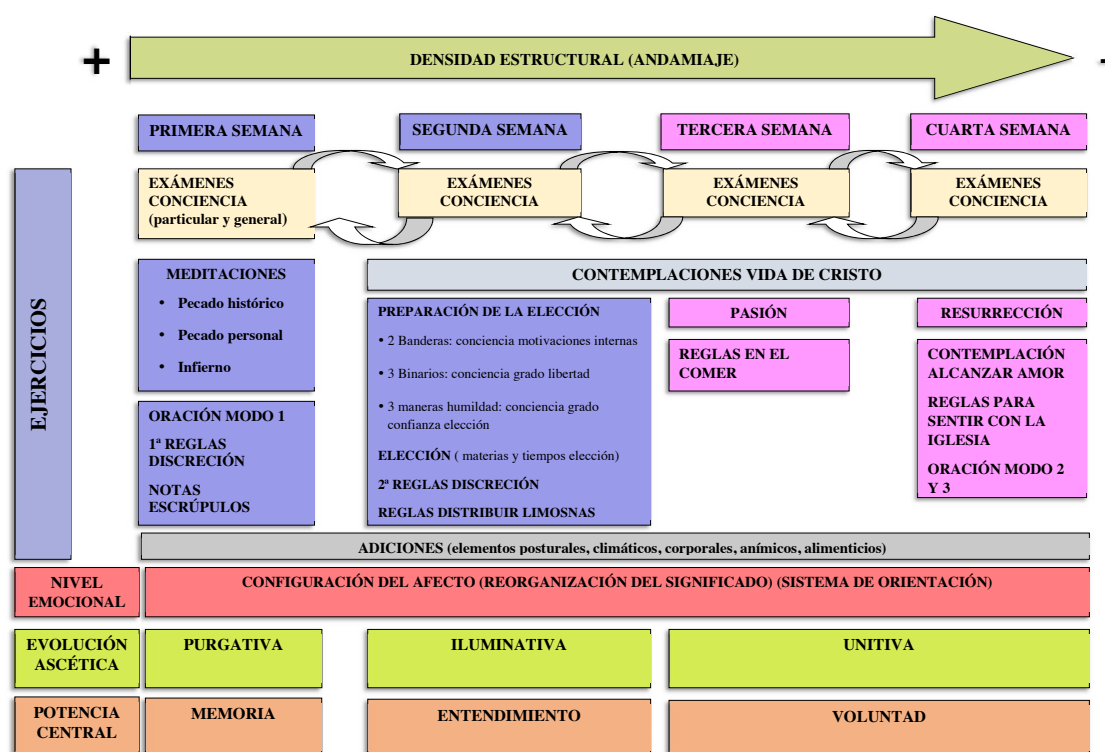


Figura 6.12. Modelo condensado del proceso de Ejercicios a diferentes niveles de análisis.

APOCALIPSIS O VÍA UNITIVA:
REINTEGRÁNDOLO TODO

*Vio Dios todo lo que había hecho (...)
bendijo el día séptimo y lo santificó
porque en él había descansado
de toda la obra de su actividad creadora.*

(Génesis, 1:31; 2:3)

CAPÍTULO 7

EL FIN DE LOS TIEMPOS

UN UNIVERSO DE SENTIDO QUE SE REPLIEGA

La reflexividad saturada. Apocatástasis a manera de epílogo.



Johan Sebastian Bach
(*La ofrenda musical BWV 1079. Canon perpeuus a 2*)

*No dejaremos de explorar
y al término de nuestra búsqueda
llegaremos a donde empezamos
y conoceremos por primera vez el lugar.*

T.S. Eliot
(*Little Gidding*)

Pues siempre fue semejante el fin a los comienzos.

Orígenes
(*De Principiis*, I, 6, 2: PG 11, 166 B)

A estas alturas resulta sorprendente constatar que nuestra búsqueda, que empezó hace ya varios cientos de páginas con aquello de que “en principio fue...”, encuentre, por fin, su desenlace. A toda Génesis debe acontecer su particular Apocalipsis. A fin

de cuentas, en la escritura de una tesis doctoral reside el anhelo cosmológico de crear un universo que se explique desde sí mismo; al menos, ese es mi caso. Ello conlleva entonces arrogarse la *autoritas* de un dios (una divinidad venida a menos, todo hay que decirlo) que consciente del carácter heterogéneo y continuo del fenómeno sobre el que trata, establece de manera arbitraria, incluso caprichosa, sus límites de apertura y cierre plasmados en un universo de y sobre el papel edificado en la recurrente cifra bíblica de siete tramos (capítulos) y constituido como espacio de interacción de un conjunto de ideas y conceptos que se comportan en aquiescencia con las propias leyes de funcionamiento que el autor ha convenido.

En cualquier caso, la función de cierre que representa el término de un relato suele remitirnos con frecuencia –aunque no siempre necesariamente– a una misma noción expresada en multitud de formas (coda, desenlace, punto y final, resultado, *peroratio*, apocalipsis, vía unitiva, *the end*, etc.): la reinstauración de una homeostasis del sentido que transitoriamente entró en crisis de manera deliberada a raíz de la formulación de un conjunto de dudas e interrogantes que dieron comienzo a ese drama de la búsqueda que representa llevar a cabo una investigación (*incipit tragoedia*). Así pues, tal como sostuvimos más arriba, cualquier resolución sería al menos tan artificial como las premisas sobre las que se sustenta; buscamos responder a aquello que nosotros mismos hemos constituido como problema. Ello implica que el final se considere como la instancia narrativa que dota de significación al principio –al tiempo que a sí mismo–, informándolo y creando junto a éste un arco de sentido que continuamente oscila de un extremo al otro (desde el pasado se comprende el futuro y viceversa).

Es por ello que, en contraste con la lógica de mercado que parece en la actualidad vertebrar mayoritariamente el modelo epistemológico de disciplinas como la Psicología preocupada por el “valor” de los resultados, por la obtención de un “producto”, nuestra posición aboga por las bondades del viaje y no tanto del destino: Ítaca no es la meta sino la excusa, que diría Cavafis^[1]. A nuestro criterio, el final sería tan solo una nueva

1 “Cuando emprendas tu viaje a Ítaca, pide que el camino sea largo, lleno de aventuras, lleno de experiencias. (...) Ítaca te brindó tan hermoso viaje. Sin ella no habrías emprendido el camino. Pero no tiene ya nada que

forma de emparentar con el principio y de volver a él, de llevar hasta sus límites la lógica de la reflexividad encerrada en un juego de continuos espejos que, como en el *canon perpetuus* bachiano, se confrontan una y otra vez sin fin; esto se confirma con mayor nitidez cuando el tema que se trata es el del propio análisis de la racionalidad realizado desde su mismo ejercicio.

Por tales motivos, nuestro (ficticio) epílogo, nuevamente informado por el tema que tratamos, adquiere la forma de un examen de conciencia que se fija más en el pasado y no tanto en el futuro, en tanto que éste ya se encontraría implícito en aquel. Con más precisión, en tanto que creadores de este universo que el lector ha contemplado, adoptamos la forma de la apocatástasis (αποκαθιστώ), pues este concepto teológico condensa e ilustra con claridad nuestra idea del final como retorno al principio en tanto que hace referencia a la restitución de todas las cosas en el origen (*restitutio in pristinum statum*); a la contracción de un universo de significado que se repliega sobre sí al final de los tiempos de todo lo creado. La apocatástasis supone entonces la idea de una síntesis recapituladora que ensambla todas las piezas dispersas en una constelación con forma circular, sin principio ni fin. Describir el curso de ese ciclo infinito será el objeto de las siguientes páginas. La apocatástasis está íntimamente vinculada con la Escatología (*éskahtos*) entendida como el juicio acerca del valor último que aguarda a todo lo creado; un dictamen que se resolverá en el caso de esta tesis entre la gloria del reconocimiento o el infierno del olvido. Sólo el porvenir dirá en qué lugar acabará recalando nuestro particular universo sometido al juicio del tiempo.

I

La pregunta que dio origen a nuestro trabajo tenía que ver con la función que la religión, y más concretamente el Cristianismo, habría desempeñado en el modo y la forma en que los individuos, al menos en occidente, eran capaces de pensar sobre

darte". (Cavafis, 1999).

sí mismos; un fenómeno que designamos en sentido amplio como “subjektividad”. La sospecha de la relevancia de este influjo nacía de la constatación histórica de que el desarrollo de las principales formas de organización y comprensión de la vida pública y privada en Europa, habían germinado al amparo de las prácticas religiosas como un conjunto de artefactos culturales eficaces para dar un sentido moral al conjunto de la experiencia humana.

Sin embargo, asumir el carácter antropológico de la religión al margen de sus connotaciones teológicas, exigió un largo proceso histórico en el que paulatinamente se fueron escindiendo el estudio de la fe como sistema de ideas (teología, filosofía y fenomenología), de las prácticas rituales, los mitos y las instituciones que la encarnan (antropología, historia, sociología y psicología). El análisis cultural de la religión sólo es así posible a finales del siglo XIX con la emergencia de la consideración constructivista y convencional de la misma en detrimento de las lecturas naturalistas de la experiencia religiosa.

Decíamos entonces que la emergencia de tal punto de vista sobre lo religioso encontraba su justificación en el seno de una nueva concepción antropológica que ponía en cuestión el carácter innato del psiquismo, situándolo entonces en el dominio de los objetos culturales y en la arena de la historiografía en tanto que fenómeno incrustado en un conjunto de relaciones sociales determinadas que lo conforman. A este respecto, la subjektividad se concebiría entonces como un proceso que emerge en la concomitancia de los individuos con los artefactos culturales a través de los cuales operan en una realidad socialmente informada. Específicamente, la hipótesis foucaultiana sostenía que la subjektividad estaría vinculada más estrechamente con el empleo de aquellos artefactos cuya función principal consistía en la gestión de la interioridad, de la conciencia, a los que el filósofo francés denominó como “tecnologías del yo” (1990).

Así pues, una vez establecida la simetría ontológica entre la representación culturalista tanto de la religión como de la subjektividad, se daban las condiciones de

posibilidad para que la Psicología de sensibilidad constructivista indagase el ámbito de la religiosidad y las tecnologías del yo vinculadas a ella como terreno psicológicamente fecundo en donde se había construido buena parte de la imagen del sujeto occidental, actuando como suministrador de horizontes de sentido (ontología), valor (estética, ética y moral: axiología) y formas de comportamiento (ascética) como elemento estructurador del espacio subjetivo. Es por ello que más allá de la relevancia psicológica que atribuyamos hoy a la religión para orientar la conducta de la gente, la Psicología debe aspirar a un proyecto más ambicioso como es el genealógico, el cual, buscando la razón de la razón y desde la razón (de ahí que habláramos de un viaje constante de ida y vuelta entre religión y psicología), nos permite ponderar el peso y la relevancia que ciertas prácticas y tecnologías del yo religiosas adquirieron en el proceso histórico de la constitución presente de la subjetividad a la que hemos venido denominando como moderna. En síntesis, nuestro trabajo se desarrolló bajo la premisa de que la Psicología, en tanto que suministradora oficial de los modelos de ser persona, debe plegarse sobre sí misma en un acto de radical reflexión para rastrear la génesis de su propia racionalidad que busca explicarse a sí misma desde el pasado para actuar en el presente y consecuentemente en el futuro.

II

Dijimos, después, que uno de los ámbitos de la subjetividad que tradicionalmente ha estado más vinculado al Cristianismo es la afectividad, en tanto que ésta se consideró desde muy temprano como estrechamente vinculada con el conocimiento y gobierno de sí mismo y por ende con el ordenamiento moral de la acción. Así pues, muchas de las prácticas cristianas se han ocupado típicamente de configurar los espacios del afecto, los modos de sentir de sus fieles, por lo que la consideramos como un dominio de racionalidad sobresaliente en el proyecto de la reconstrucción de esa genealogía de la subjetividad a partir de las tecnologías del yo religiosas. Así pues, las emociones gozarían del mismo estatuto histórico-constructivista atribuido a la subjetividad en tanto que la

afectividad ocupa un lugar central en la antropología occidental contemporánea como espacio desde donde la cultura define en estos momentos gran parte de la identidad de sus miembros (principalmente aquellas corrientes que profusamente abogan por el uso y difusión de conceptos, técnicas y procedimientos como los propuestos por la inteligencia emocional, la psicología positiva, etc.). De ahí el motivo por el que buena parte de los proyectos genealógicos que se llevan a cabo sobre la subjetividad, encuentren en las emociones uno de sus principales ámbitos de estudio.

De hecho, la vinculación entre las emociones y la subjetividad encontraba su formalización en el seno de una teoría semiótica sobre la ontología de la agencialidad en la cual el afecto junto con el yo dialógico y la voluntad constituirían los ejes sobre los que la acción se apoyaría hasta alcanzar su cualidad auto-regulativa con el paulatino desarrollo de las estructuras operativas del agente como resultado de su proceso de enculturación. Decíamos entonces que, en tanto que consideradas fenómenos y funciones nacidas en el seno de las comunidades humanas como sistemas de evaluación de las relaciones del agente con la realidad, cobraba sentido hablar entonces de las estructuras culturales como principios organizativos de la experiencia emocional, ya que la vida en comunidad exige que manejemos categorías sociales que nos sirvan como matriz de significados para etiquetar nuestra propia experiencia (Moscovici, 1984) y saber cómo actuar en el mundo. Por este motivo, las emociones, entendidas como acciones dramáticamente organizadas, serían susceptibles de un análisis de sus componentes (principalmente el *appraisal* y el afecto) como el que propone Russell (2003) con su concepto de episodio emocional conforme a la lógica de una estructura de la actividad mediada. De este modo, las emociones llegan a alcanzar un estatuto intersubjetivo y supraindividual al hacerse congruentes con una densa red de valores y objetivos que dan coherencia al yo -es decir, que postulan aquellos valores como ideales de lo que debe ser una persona- en aquella comunidad humana -también entendida como comunidad emocional- en la que se vieran involucradas; valores que se conceptualizan como el objetivo último al que cada uno de sus miembros debe aspirar a alcanzar.

Es por este motivo que el Cristianismo y sus prácticas podría considerarse como una de las comunidades emocionales más poderosas que el creyente emplearía como principio organizador de su propia conciencia a través de una serie de formas de liturgia privada que él mismo se autoadministraría –como vimos en la noción ética de la conciencia- permitiendo entonces el control autónomo de esos significados extensivos para la propia ordenación y dirección de su actuación personal.

De la discusión sobre el episodio emocional (los *qualia*, el lenguaje y la performatividad) y las comunidades emocionales, establecimos finalmente una serie de criterios tomados de la perspectiva culturalista de Rom Harré (1986) para el examen genealógico de las emociones como son a) el análisis del régimen antropológico en donde el vocabulario afectivo recibe su significación dentro de una determinada comunidad emocional (ontología); b) en consecuencia, el orden moral dentro del cual tienen lugar las evaluaciones y en el que los conceptos afectivos resultan relevantes (axiología); c) la forma dramática en que se presentan y despliegan las emociones; d) las formas narrativas en que se presentan y articulan los tres elementos anteriores (ontología, axiología, dramaturgia); e) finalmente, a raíz de a), b), c) y d), considerar desde el punto de vista genealógico los motivos por los que el sistema de reglas que articulaban la afectividad, entendidas como forma compleja de acción social, se mantuvieron o cambiaron su significado a lo largo del tiempo. Es por ello que para cada uno de estos aspectos, será clave el estudio de las tecnologías del yo sobre los que se sustentan como las formas en que el sujeto construye su realidad y por ende a sí mismo a través de los afectos, la voluntad, la acción y el propio yo dialógico.

III

Todos los conceptos que fuimos enlazando hasta el momento pertenecientes a los dos primeros capítulos, son congruentes con esa sensibilidad genealógica sobre la comprensión situada del sujeto moderno occidental que explora el propio sentido de

su subjetividad en las tecnologías del yo que le han posibilitado el descubrimiento-creación del espacio mental y por consiguiente la mediación consigo mismo en aras de su autorregulación de la experiencia (Foucault, 1990, 1996). Dentro de ese proceso de progresiva psicologización, nosotros destacábamos las tecnologías del yo de cuño cristiano referidas especialmente al mundo de las emociones en tanto que es en este credo, por su relevancia histórico-cultural en la conformación de los modos de vida individual y colectiva, en donde en sentido estricto se localiza la emergencia de esas hermenéuticas de sí mismo que tendrán un peso decisivo en la organización y orientación del comportamiento con respecto tanto al mundo, como al propio gobierno personal.

Uno de los sistemas de tecnologías del yo que con mayor intensidad engarza y condensa todos los niveles de análisis que fuimos desplegando hasta el momento, son los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola que con extraordinaria fuerza afloraron en el Cristianismo de orientación católica durante el Renacimiento, en tanto que en esta época surge de manera generalizada una preocupación constante por la idea del gobierno (de las almas, de los ciudadanos, de los siervos, de sí mismo, etc.). Así pues, desde el punto de vista del desarrollo de la subjetividad, la relevancia concedida a los Ejercicios cobró sentido en el contexto de un cambio de *locus* de control de la mente, pasando de una consideración externa ligada a ciertas solidaridades colectivas (masa, feudo), a otra completamente interna e individualista, que podríamos convenir en denominar ya como moderna (Verger, 1999). Esta transición fue especialmente intensa en el ámbito de la vida religiosa, en donde, no por casualidad, la ética y la mística fueron las prácticas en donde el giro subjetivista se fraguó más rápidamente operando el desplazamiento de la fe desde la investigación medieval preocupada principalmente por Dios, a una visión teológica del hombre que buscaba desvelar los misterios de la metafísica partiendo de la naturaleza humana a través del autodesarrollo y el cultivo personal. Esta orientación trajo consecuentemente la preocupación por el cuidado del alma como manifestación de esa nueva tendencia religiosa al interiorismo como superación de la piedad comunitaria.

Dentro de este movimiento introspectivo, la piedad afectiva, denominada genéricamente como “Teología de los afectos”, fue un paradigma central ampliamente aceptado por el Cristianismo católico, así como por las corrientes protestantes. Esta perspectiva consistía en subrayar la importancia que la antropología de cuño agustino, principalmente, concedía al ámbito de la afectividad como espacio privilegiado para el conocimiento de Dios. Es por ello que, lejos de la lectura que hacía el Estoicismo de las emociones, la afectividad se mueve por lo tanto hacia el centro de la experiencia cristiana mediante la reorientación del yo de los objetos corporales a los espirituales (Ebersole, 2004). Así pues, fruto de esa tendencia al interiorismo y la ascética junto con el papel privilegiado concedido a las emociones en la vida religiosa, se entiende el objetivo ignaciano de sus ejercicios de reformar y educar el ámbito de los afectos como proceso incuestionable para el cambio de vida.

En cualquier caso, vimos que el origen de los ejercicios espirituales no comenzaba en Loyola arrastrando tras de sí por contra una larga tecnogénesis fraguada a través de muy diversos regímenes antropológicos que sucesivamente fueron reescribiendo su significado y función en convergencia con el papel atribuido a las emociones y a la voluntad. Es por ello que durante el capítulo tres exploramos de manera pormenorizada ese sucesivo despliegue para comprender el valor específico de la propuesta ignaciana a través de una serie de hitos que estimamos de especial relevancia en ese proceso: su formulación inicial en el ámbito de las filosofías morales, especialmente en el Estoicismo; en el Neoplatonismo como intersticio entre la ascética romana y la visión cristiana; su apropiación plena por el Cristianismo y su nueva orientación de la ascética a través del nuevo sentido del concepto “espiritual” consolidado sucesivamente desde los Padres del desierto y la Filocalia, pasando por la doctrina agustiniana, la concepción escolástica (Tomás de Aquino) y en último término las críticas franciscanas de los siglos XIV y XV; finalmente tratamos su nueva relevancia en el ámbito del Humanismo durante los siglos XV y XVI en la conformación de una espiritualidad subjetiva que desembocará en la *Devotio Moderna* que penetrará en España a través de la abadía de

Montserrat, donde Ignacio entrará en contacto con la mayor parte del legado ascético de Occidente.

Así pues, conforme a los criterios del estudio cultural de las emociones que recogimos de Harré, este capítulo trató de dar cuenta de la genealogía de esas prácticas a través del análisis de la concepción cambiante tanto de las emociones como de la voluntad, y de la relación de ambas con los ejercicios espirituales dentro de cada ámbito de racionalidad entendidos como diferentes comunidades emocionales.

De todo este análisis pudimos observar cómo, progresivamente, los ejercicios, más allá de sus diferentes lecturas, fueron estabilizándose como un conjunto de prácticas interrelacionadas orientadas al conocimiento de sí adquiriendo una organización interna (*Lectio divina*) ligada a una concepción evolutiva de dicho control personal (las tres vías de la ascética recogidas en muy diversas formulaciones), su distribución temporal (en días, jornadas, semanas con las reglas monacales y la *Devotio Moderna*), fijando los roles de quienes los hacían (incipientes) y quienes los supervisaban (perfectos), las operaciones del alma que se trabajan en cada fase y los resultados que debían obtenerse (Epicteto, Filocalia), etc.; en definitiva todo ello los va conformando como un conjunto bien organizado de prácticas que se acabarán por identificar, y esta es una de nuestras tesis fuertes, con las formas culturales predominantes en las que se ha ido cristalizando la lógica del gobierno de sí mismo, lo que hemos denominado como la gramática del autodomínio.

IV

Ya en los últimos tres capítulos, nos dedicamos a un análisis exhaustivo de la propuesta ignaciana para comprender esa nueva configuración de la subjetividad en los umbrales del pensamiento moderno. Así, sucesivamente, tal y como recogimos en el último apartado del capítulo 6 –razón por la cual intentaremos ser breves ahora para no reiterarnos–, fuimos abordando tres aspectos que en su conjunto nos ofrecían

una imagen global de los ejercicios de Loyola y sus virtualidades para operar una transformación en quien los practicara.

En primer lugar abordamos su marco antropológico para comprender, en sintonía con la Teología de los afectos, el peso y función de las emociones en la orientación del comportamiento. Dicha función se comprendía a raíz de la teleología trascendental que se le supone al hombre expresada en el Principio y Fundamento que debe saber conquistar a base de sucesivas reordenaciones de sus procesos electivos guiados por la afectividad con respecto a los fenómenos del mundo entendidos como disposiciones mediacionales que operan el signo de Dios para su conocimiento.

El yo, a través de la afectividad y la volición, se sitúa entonces en la reflexión ignaciana como el eje de la libertad que debe educarse mediante un trabajo arduo personal para afirmar su autonomía y en consecuencia transformar la realidad al tiempo que a sí mismo. Es por ello que la adecuada orientación se concibe como imprescindible en la espiritualidad ignaciana en tanto que pilar sobre el que se sustenta el edificio del autogobierno para la prosecución de su horizonte de sentido que no es otro más que la salvación. Consecuentemente, el sentido ignaciano de los Ejercicios espirituales se vuelca entonces a esa corrección de la fisionomía viciada del alma para lograr el recto y normal desenvolvimiento de sus funciones espirituales y educar la afectividad de modo que devenga en una pedagogía del querer, que naturalmente es ambivalente, hasta transformarlo en afecto ordenado teleológicamente a Dios.

Por todo lo que hemos visto en este capítulo, la aportación principal de los Ejercicios es entonces la de facilitar un sistema, proporcionar un método al ejercitante que le permita dar “modo y orden”, dirá Ignacio, a su vivencia interior. Otorgar una forma gramatical al proceso reflexivo del autodomínio. A este aspecto estuvo dedicado el capítulo cinco. En él hablamos del papel y función tanto del que da los Ejercicios como del ejercitante, conectados ambos por el texto ignaciano, y a partir del cual emergían nuevas configuraciones de sentido que se ajustaban a las diferentes perspectivas del proceso. En último término el peso del cambio recaería sobre el

ejercitante y su capacidad de organizar sus disposiciones mentales, especialmente la imaginación, para hablar consigo mismo y ordenar su discurso interno a la hora de llevar a cabo las elecciones. Como también dijimos, este proceso sería factible en la medida en que la reflexividad que reclama estaría garantizada por la propia estructura del método y su disposición fractal, conforme a las *partes orationis* que Cicerón concibe para el discurso persuasivo, con el objeto de propiciar que el ejercitante sepa explorarse y conocer la naturaleza de sus intenciones, estando por ello cada vez más capacitado en tanto que el propio conocimiento redunda desde esta perspectiva en un mayor grado de autonomía sobre la acción.

Por último, en el capítulo seis realizamos un análisis microgenético del proceso de transformación de la afectividad del ejercitante entendido como el despliegue de una tecnología para el desarrollo de la orientación afectiva a través de la descomposición y reorganización de la significación de los afectos mediante la articulación de una estructura de prácticas harto sofisticada. El efecto de todo ello no es otro que la edificación de un yo complejo, deliberativo, que a raíz de las continuas decisiones que le va presentando el método, va densificando el espacio de la conciencia favorecido por la continua difracción del sujeto en una multitud de instancias discursivas con las que debe entablar un diálogo constante y negociar con ellas en tanto que sistemas de valores distintos (afecciones y deseos), para saber qué hacer. Así pues, el efecto del ejercitarse no es otro que el de metabolizar un sistema de cultural de artefactos psicológicos cuya gramática acaba por encarnarse y confundirse con el propio decurso frecuente del pensamiento permitiendo que la conciencia aparezca como dispositivo moral y ético para el ejercicio del autodomínio. Finalmente, todo este proceso fue analizado a la luz de los conceptos abordados en los capítulos primero y segundo, replegándose así nuestro argumento al principio, contemplándolo desde una mirada restituida que cambió durante el proceso de análisis.

Más allá de los márgenes. La hermenéutica infinita.

*Para poder ser quien aún no eres
debes seguir el sendero en que no estás.
Y sólo sabes lo que ignoras
y lo que no tienes es lo que tienes
y estás donde no estás (...)
En mi fin está mi principio.*

T. S. Eliot
(*Four Quartets*)

Si decíamos que todo relato con aspiración cosmológica conduce a una conclusión cuya tarea es la de delimitar los márgenes del sentido de ese universo, en nuestro caso, tal cierre resulta nuevamente una paradoja. El desenlace no puede sino entenderse como enlace, como un final que se sabe instante, consciente de la infinitud del horizonte. El proyecto de una genealogía de la subjetividad a partir de los ejercicios espirituales, no se acaba ni muchísimo menos en Ignacio. Muy al contrario, al igual que sucediera con las formulaciones anteriores de los mismos que recogimos desde la antigüedad clásica hasta el siglo XVI, su influjo se expande hasta el momento presente encarnados en formas tan diversas como la psicoterapia, la autoayuda, el *coaching*, la dirección empresarial, el ejército, la formación artística, los procedimientos científicos, la pedagogía, y un larguísimo etcétera.

Al fin y al cabo, como sostuvimos, los ejercicios pueden considerarse como pura forma sobre la que se ha gestado el sentido común, la lógica que vertebra el pensamiento occidental. Así pues, no es que éstos sean un sistema susceptible, por su versatilidad, de encontrar acomodo en los más variados espacios de actividad. Más bien, defendemos lo contrario: ellos son los que regimientan dichos espacios.

A continuación, tan solo a manera de propedéutica, esbozamos algunas de las posibles líneas de estudio, de los universos emergentes a desarrollar como prolongación directa de lo que hemos tratado en esta tesis. Concretamente, veremos dos aspectos complementarios que nos darán muestra, a nivel individual y colectivo, de los efectos de implantación de los ejercicios.

Crónica íntima de una elección. El Diario espiritual ignaciano y sus resonancias con el método de los Ejercicios.

*Si un hombre quiere reformar el mundo,
ya sea por razón de la autoridad de su posición o el deber de su cargo,
debe siempre comenzar por sí mismo.*

Ignacio de Loyola

El primer asunto que nos gustaría tratar tiene que ver precisamente con ese nuevo espacio de deliberación que le suponíamos al ejercitante tras su paso por los Ejercicios. A falta del testimonio de *viva voce* de dicho cambio, el género literario donde se podría constatar éste –muy cultivado a partir del siglo XVI–, es sin duda el diario, la escritura que tiene como objeto al propio sujeto (otra tecnología del yo) y sus vivencias (anhelos, frustraciones, recuerdos, etc.): una especie de anatomía fenomenológica realizada con mayor o menor destreza. El caso se vuelve todavía más interesante si el autor de ese diario es a la vez el objeto y el autor de esos ejercicios, lo cual supone una fidelidad mayor, diríamos ideal incluso, entre su experiencia y el método por él acuñado para ordenar ésta.

Efectivamente, sería imposible encontrar un texto que con mayor precisión se identificara con el sistema de elección que vertebra los Ejercicios como el que el mismo Ignacio de Loyola recogió en su diario (Barrientos, 1990); éste de trata de algo así

como su reverso: si dijimos que los Ejercicios eran el libro que enseñaba al ejercitante a formularse una pregunta, el diario es el texto de la respuesta, la confirmación personal del método^[2].

Por el nombre de Diario espiritual los investigadores hacen referencia a los dos cuadernos autógrafos redactados a la par que las Constituciones de la Compañía de Jesús por Ignacio cuando éste ya era Prepósito General de la orden en Roma entre el dos de febrero de 1544 y el veintisiete de febrero del año siguiente (un año y veinticinco días en total) (Thio, 1989). Lejos de las condiciones ideales de aislamiento recogidas en la anotación [20], el tiempo en que el diario fue redactado nos hace advertir ya la vertiente práctica con que Ignacio fue adaptando la metodología de los Ejercicios a la vida cotidiana, al uso de la meditación en el marco de un tiempo ordinario ocupado en los numerosísimos asuntos relativos al gobierno de la Compañía^[3].

El tema del diario era el despeje de una disyuntiva, la toma de una decisión que preocupaba sobremanera a Ignacio durante la redacción de las Constituciones: la conveniencia o no de que las Iglesias pertenecientes a los jesuitas dispusieran de rentas propias –al igual que las casas profesas– para su conservación y mantenimiento. Como vemos, el asunto entraba de lleno en el preámbulo para la elección de los Ejercicios [169]. El diario, el cual Ignacio ordenó que se destruyera a su muerte, recoge así la intimidad de su proceso deliberativo que resuena en consonancia con la estructura y ritmo propio del acto de libertad de los Ejercicios que nos advierte de la emergencia de una nueva forma de subjetividad, en la manera en que el individuo hace experiencia de sí y el valor que la concede. Razón por la cual cobra gran interés

2 Se da la coincidencia de que, mientras Ignacio redactaba el Diario, supervisaba la transcripción del libro de los Ejercicios, que hoy se considera el único ejemplar autógrafo, a pesar de tratarse de la obra de un copista, si bien con correcciones añadidas posteriormente por Loyola.

3 Fundación de colegios, misiones trasatlánticas, nombramiento de prepósitos regionales, misiones diplomáticas con príncipes, reyes, emperadores, y un largo etc. Baste con comprobar el volumen de la correspondencia ignaciana de esta época para darse cuenta de ello (Bertrand, 2003).

el análisis pormenorizado del Diario para comprobar su isomorfismo con el texto de los Ejercicios^[4]

Así pues, el Diario replica las fases de la elección (Loyola, 1991): el planteamiento, la consideración de los motivos por el tercer tiempo, el análisis de las mociones por el segundo tiempo, el discernimiento de los movimientos desordenados de su alma, la confirmación por el primer tiempo, la acción de gracias, etc. Por tanto un análisis del diario ignaciano podría proporcionarnos muchas pistas que nos permitan vislumbrar una nueva organización de la conciencia del sujeto del siglo XVI abierta a todo un nuevo conjunto de instrumentos del yo y procedimientos para regular su conducta.

Del gobierno de sí al gobierno de los otros. La compañía de Jesús y la aplicación colectiva de los Ejercicios.

*El filósofo (...) se presenta ruidosamente como el único capaz de gobernar a los hombres,
gobernar a quienes gobiernan a los hombres y
constituir así una práctica general del gobierno en todos los grados posibles:
Gobierno de sí para gobernar a los otros.
Él es quien gobierna a aquellos que quieren gobernarse a sí mismos,
y quien gobierna a los que quieren gobernar a los otros.*

Michel Foucault
(*La hermenéutica del sujeto*)

4 Mucho más difícil, y casi imposible, es el fijar cada uno de los pasos, ya que no se dan en orden lógico y en línea matemática, sino con la irregularidad de la vida y entremezclándose y confundiéndose en escalas distintas. Además, el clarificar es limitar dimensiones, cortar vivencias.

Si los jesuitas se hubiesen contentado con atribuir un papel más importante a la voluntad humana dentro de los límites de la teología católica, a las “obras” un mayor valor y a la gracia una significación diferente, si se hubiesen limitado a dar un sentido más amplio al pensamiento católico; en una palabra, si el jesuitismo no hubiese sido más que una de las innumerables interpretaciones del cristianismo, una más de las que han intentado las diferentes confesiones, órdenes y sectas de todos los tiempos, nadie, fuera de la Iglesia, habría tenido motivo o derecho a levantar la voz para juzgar estas diferencias de criterio.

Pero los jesuitas no se han contentado con servir como “soldados de Cristo” en el silencio de los conventos y los debates de los concilios. Se han derramado por todo el mundo, en los gabinetes de los soberanos y de los ministros, en los parlamentos y las universidades, en las salas de audiencia de los déspotas asiáticos, junto a las hogueras de los pieles rojas, en los observatorios, en los institutos de física y de psicología, en los escenarios, en los congresos de sabios y en las tribunas políticas (...).

Como, además, hay que atribuir a los jesuitas una influencia considerable sobre la civilización intelectual y material de Europa, tenemos derecho a examinar si esta influencia ha significado una ganancia o una pérdida, un “progreso” o una “reacción”.

René Fülöp-Miller
(*Les Jésuites et le Secret de leur puissance*)

Como hemos visto, Ignacio empezó a dar cumplimiento a las exigencias de renovación de la Iglesia que traía la espiritualidad renacentista, con la reforma de sí mismo. Únicamente conseguida tal “mudanza”, tenía sentido entonces operar un cambio a escala mucho mayor bajo el instrumento de la Compañía de Jesús que él mismo fundó junto a nueve compañeros más. Así pues, el objetivo de esta nueva orden religiosa era procurar la renovación de sus miembros para la reforma del conjunto de la sociedad con la idea de que esa sucesiva cadena de transformaciones individuales revertiría en una transformación y mejora de la realidad social tal y como recogía el Principio y Fundamento [23] y la Contemplación para alcanzar amor [230] (Royón

Lara, 1994): “El fin desta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, más con la mesma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos” [CO 3].

Es en este sentido en el que podemos considerar la Compañía como la realización pedagógica de los Ejercicios espirituales que va desde sus miembros hasta el resto de prójimos (Rambla, 1997): el gobierno será así ese “arte del espíritu” que ha de comenzar con uno mismo para poder gobernar a los demás. Es por ello que la noción política de gobierno convive en el pensamiento jesuítico junto a su dimensión religiosa en tanto que la primera se considera que ocupa un lugar particularmente destacado en el proceso de realización del hombre (Calvez, 1995). Con esto, Ignacio, lejos del modelo coercitivo feudal del medievo aplicado en los monasterios (el abad es la fuente de autoridad que todos los monjes deben acatar sin réplicas), inauguró entonces un nuevo estilo de liderazgo que devenía del propio conocimiento de uno mismo: “Su tarea no fue persuadir a sus compañeros de la forma nueva de actuar, sino dotarles de nuevas destrezas para discernir por sí mismos lo que se debía hacer” (Lowney, 2008, p. 24). Así pues, la capacidad de gobierno es subsidiaria del acceso al propio conocimiento, por lo que los Ejercicios son en este sentido un factor básico que se sitúa en el centro de la noción jesuita de liderazgo (Cacho, 2014):

“Ninguna compañía valora el conocimiento de sí mismo como los jesuitas. Es el cimiento de su modelo de liderazgo. En lugar de repetir enfoques de toma de conciencia, la Compañía promueve un instrumento universal para alcanzarlo: los Ejercicios Espirituales. San Ignacio de Loyola los redactó basándose en su propia búsqueda de conciencia personal de sí mismo. Tomó nota de las prácticas reflexivas y seleccionó las más eficaces para lo que podría llamarse “Manual” de examen de conciencia. (...) Es la suprema experiencia del desarrollo personal de todo jesuita. Practicar los Ejercicios es la experiencia unificadora de la vida de los jesuitas, compartida por todos sus miembros, desde la generación de los fundadores hasta la de quienes se inician hoy. Los jesuitas se denominan a sí mismos como “hombres de los ejercicios”,

celebrando la unión que nace de esa experiencia y señalando sus valores compartidos” (Lowney, 2008 pp. 101-103).

Esta concepción del gobierno cobra todo su sentido en el marco de relaciones que se dieron en Europa a partir del siglo XVI. Es por ello que autores como Foucault (2007; 2010) abogan por encuadrar el nacimiento de la Compañía en lo que denominó como “historia de la gubernamentalidad”, es decir, la crónica de las diferentes artes o tecnologías del gobierno entendido este último en su más amplia acepción como la “conducción de la conducta de los otros y de uno mismo”. Y es que Foucault sostiene que el siglo XVI aparece como la época con la que mayor virulencia se extiende la cuestión del gobierno: de las almas, de los súbditos, de uno mismo, etc.; temas todos ellos estrechamente vinculados con la pastoral cristiana.

Así mismo, la cuestión de la gubernamentalidad era la expresión del desasosiego que se había producido en el entrecruzamiento de dos procesos distintos aunque complementarios: el cisma y subsiguiente reforma de la Iglesia, y la emergencia del Estado moderno (Egido, 2004).

Más que un conflicto de orden doctrinal o teológico, el espacio de colisión abierto entre la reforma protestante y la contrarreforma católica era el poder pastoral; lo que estaba en juego no era otra cosa que el control de las conciencias. El resultado de tal contienda, lejos de la desaparición del poder pastoral o su mera sustitución por el poder del Estado, fue una profunda transformación y reorganización de la pastoral que pronto operó una sinergia con las tecnologías políticas de nuevo cuño del gobierno estatal, la denominada “razón de Estado”, la cual tendrá desde el principio una doble vertiente de acción inseparable: la exterior y la interior (Campillo, 2011).

Del intersticio de ambos procesos nació la Compañía de Jesús aunando la reconfiguración del poder pastoral al tiempo que la moderna razón de estado secular (aunque religiosamente informada), por lo que el motivo de su influencia histórica estuvo en saber complementar los objetivos de ambos dominios: el gobierno del alma

y el gobierno del mundo^[5]. Será esta gran versatilidad de la Compañía lo que acabe permitiendo que la Iglesia recomponga sus relaciones de alianza con los nuevos estados extendiendo su dominio pastoral a los pueblos de América y de Asia, revitalizando en consecuencia su vieja pretensión de un gobierno universal de las almas articulado sobre la fundación de instituciones educativas^[6], la promoción y renovación de los sacramentos católicos (la confesión y la comunión, sobre todo) y de la dirección espiritual continuada y exhaustiva, el consejo y apoyo a los gobernantes seculares^[7], la cristianización de las sociedades no europeas^[8], la redacción y edición de todo tipo de manuales, guías, instrucciones, sermones, revistas^[9], etc. La Compañía instaura así desde la matriz de los Ejercicios espirituales, que paulatinamente se fueron sofisticando^[10], todo un arte de gobernar cristiano enteramente novedoso, una nueva *ratio gubernationis* que se desplegará desde el espacio íntimo de la vida espiritual hasta los ignotos límites de un mundo por descubrir (Ruidrejo, 2010).

5 En realidad, esta doble tendencia se encontraba ya presente desde los orígenes del Cristianismo como vimos al hablar de su simbiosis con el imperio romano.

6 Seminarios, colegios y universidades para formar tanto a los aspirantes a entrar en la orden como a los hijos de las clases dirigentes de la sociedad. A este respecto, tuvo un peso decisivo la *ratio studiorum* como documento pedagógico ampliamente tributario de la sabiduría teórico-práctica de los Ejercicios. La pedagogía o paradigma educativo reproduce la entraña misma de la pedagogía espiritual de los Ejercicios (contextualización, experiencia, reflexión, acción, evaluación) (Gil Coria, Labrador y Díez Escanciano, et al., 1999).

7 Como decía Ignacio de Loyola, la mejor manera de influir en el conjunto de la población consiste en influir directamente en las élites políticas, económicas e ideológicas que la gobiernan.

8 El mayor éxito lo obtuvieron, sin duda alguna, en la organización de las llamadas Reducciones jesuíticas del Paraguay (Díaz Risco, 2014).

9 Ignacio de Loyola contó muy pronto con su propia imprenta en el Colegio Romano, y poco después la Compañía contaba ya con una potente maquinaria de impresión y difusión de todo tipo de publicaciones (Royón Lara, 1994).

10 Directorios, casas de ejercicios, etc. Ver Iparraguirre (1946) para una historia de su práctica hasta el siglo XVIII.



Figura 7.1. Carro triunfal de la Iglesia dirigido por San Ignacio, de José Rodríguez Carnero. Mural de la Iglesia del Espíritu Santo en Puebla (México).

El mundo entero quedará así dispuesto como territorio donde se ensayará un programa moderno de transformaciones a través de la acción, un ingente arsenal de tecnologías del yo que atravesará el alma y el cuerpo (Foucault, 1987). Con justicia toda esta labor se ha denominado en el seno de la idea general de “disciplinamiento social”, como un proceso de “cristianización de masas” (Delumeau, 1973) en donde, paradójicamente a ese cultivo de la interioridad, se dará una tendencia a propagar modelos de comportamiento colectivos, como por ejemplo el que supuso el auge de la confesionalización^[11]. Así, el ordenamiento religioso se unía al político y social,

11 La confesionalización como una primera fase del disciplinamiento, muy relacionado con la consolidación del Estado absoluto y de la obediencia política. asociación entre la Iglesia y el Estado en el desarrollo de los comportamientos. El que más ha tratado en España este asunto de la confesionalización ha sido Jaime Contreras.

desembocando en una uniformización de conductas, gracias a los rituales y símbolos que servían por igual al Estado y a la Iglesia.

Así pues, como el lector puede adivinar, el análisis que debería sucederse a nuestro trabajo estaría relacionado entonces con seguir indagando en esa genealogía de la subjetividad moderna a raíz de la influencia más o menos soterrada de la teología política (Schmitt, 2009) en el espacio de reconfiguración de las artes modernas de gobierno en dominios aparentemente tan dispares como pudieran ser el arte^[12] o la ciencia^[13] que llegarán hasta nuestros días, hasta el punto de que dispongan las condiciones de posibilidad para que nos lleguemos a preguntar por ella y su pervivencia en nuestra formas de vida. Al fin y al cabo, se trata de un juego de espejos en el que unos ejercicios espirituales hablan sobre otros ejercicios espirituales; por esta razón cobra todo su sentido un proyecto ambicioso que dé cuenta del devenir de ese conjunto de prácticas en las que, al abrigo de ellas, fueron cristalizándose y vigorizando las nuevas formas de ser sujeto, de ser persona. Formas que nos han conducido a preguntarnos por su propio origen. Pero este trabajo, aún por hacer, requerirá de su propia génesis, de su propio principio...

Ver por ejemplo, Contreras, 1999.

12 El Barroco como arte de propaganda por excelencia del ideal católico. Para su desarrollo, jugó un papel central la oratoria de corte jesuítico, basada en los recursos retóricos de los Ejercicios, para movilizar los afectos (Herrero Salgado, 1998; Chinchilla-Pawling, Correa y Mendiola, 2008). De hecho, habría que estudiar cómo transmigraron esos criterios retóricos a dos ámbitos principales para operar una gramática de los afectos: la pintura y la música.

13 Transmigración de los criterios de la ascética a la epistemología racionalista. Véase por ejemplo Martínez-Guerrero 2015 para un análisis de las analogías entre el “Discurso del método” cartesiano y la metodología de los Ejercicios ignacianos. Los ejercicios depuran el error, son un sistema de ordenar el pensamiento, de dotar de un procedimiento al análisis de la experiencia, de la fenomenología. Propiedades que fácilmente podemos reconocer en el método de Descartes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled sentiments*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Adler, A. (2000). *El sentido de la vida*. Madrid: Ahimsa.
- Adler, A. (1993). *El carácter neurótico*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Agustín de Hipona (426/2010). *La ciudad de Dios*. Barcelona: Tecnos.
- Alarcón, M. (1993). Aplicación de sentidos. *Manresa*, 65(254), 33-46.
- Albuquerque, A. (2002). La memoria en los Ejercicios. *Manresa*, 74(291), 137-152.
- Albuquerque, A. (1995). La parábola de “tres binarios de hombres” [EE. 149-157]. *Manresa*, 67(263), 165-180.
- Aldea, Q. (ed.) (1993). *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*. Santander: Sal Terrae
- Allport, G. (1960). *The individual and his religion*. New York: MacMillan.
- Ambruzzi, L. (1932). Los Ejercicios de San Ignacio y la dirección espiritual. *Manresa*, 8(30), 122-132.
- Ambruzzi, L. (1930). Mirar a Cristo o el método de contemplación de S. Ignacio. *Manresa*, 6(24), 327-336.
- Andrés, M. (1973). *Nueva visión del alumbrado de 1525*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Anónimo (1510/2006). *Compendio breve de ejercicios espirituales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Anscombe, J.C., & Ducrot, O. (1983). *L'Argumentation dans la langue*. Bruxelles: Mardaga.
- Aquino, T. (2003). *El orden del ser: Antología filosófica*. Barcelona: Tecnos.
- Aquino, T. (1947). *Suma Teológica*. XVI Volúmenes. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arana, G. (2007). Coloquios. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Arellano, T. (1950). ¿En qué consiste el “dar Ejercicios”? *Manresa*, 22(82), 1-5.

- Ariès, P. (Ed.) (1989). *Historia de la vida privada III: Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus.
- Aristóteles (2000). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1999). *Metafísica*. Madrid: Espasa.
- Aristóteles (1973). Poética. En Aristóteles, *Obras*. Madrid: Aguilar.
- Argyle, M. (2000). *Psychology and Religion. An introduction*. London: Routledge.
- Arruda-Leal, A. (2011). La experiencia de subjetividad como condición y efecto de los saberes y las prácticas psicológicas: producción de subjetividad y psicología. En I. Sánchez-Moreno, O. Alonso, H. García de Frutos y C. Rivas (eds.). *La subjetividad ¿al margen?* Estudios de Psicología, 32(3).
- Arzubialde, S. (2009). *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*. Santander: Sal Terrae.
- Ashmore, R.D. & Jussin, L. (Eds.) (1997). *Self and identity: Fundamental issues*. USA: Oxford University Press.
- Austin, J. L. (1962/1976). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Averill, J. R. (1980). A constructivist view of emotion. In R. Plutchik and H. Kellerman (Eds.), *Emotion: Theory, research and experience: Vol. I. Theories of emotion* (pp. 305-339). New York: Academic Press. Reprinted in: Halberstadt, A. G., & Ellyson, S. L. (Eds.) (1990). *Social psychology readings: A century of research* (pp. 143-156). New York: McGraw-Hill.
- Ávila, T. de J. (1565/2000). *Libro de la vida*. Madrid: Editorial de espiritualidad.
- Bachelard, G. (1957/2000). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bakhtin, M. (1981). *The dialogical imagination: Four essays by M.M. Bakhtin*. M. Holquist (Ed.). Austin: University of Texas Press.
- Bakker, L. (1995). *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*. Santander: Sal Terrae.

- Balltandre, M. (2011). La oración como técnica de subjetivación en la espiritualidad Cristiana del siglo XVI. En I. Sánchez-Moreno, O. Alonso, H. García de Frutos y C. Rivas (eds.). *La subjetividad ¿al margen?* Estudios de Psicología, 32(3).
- Bamberg, M. (2009). Sequencing Events in Time or Sequencing Events in Storytelling? From Cognition to Discourse with Frogs Paving the way. En J. Guo, E. Lieven, N. Budwig, S. Ervin-Tripp, K. Nakamura, & S. Özcaliskan (Eds.), *Crosslinguistic Approaches to the Psychology of Language*. New York: Taylor & Francis.
- Barret, L. F. (2006). Solving the emotion paradox: Categorization and the experience of emotion. *Personality and Social Psychology Review*, 10(1), 20-46.
- Barrientos, N. (1990). "El Diario espiritual". Lenguaje y experiencia de Dios. *Manresa*, 62(244), 307-324.
- Barthes, R. (2010). *Sade, Fourier, Loyola*. Madrid: Cátedra.
- Basurko, X. (2007). *Historia de la liturgia*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica.
- Bataillon, M. (2007). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Madrid: Losada.
- Bax, M. M. H. (1986). Discourse analysis and discourse training: The complementary relationship between language use theory and language proficiency training. *Spektator*, 16(5), 350-368.
- Beit-Hallahmi, B. (1996). *Psychoanalytic studies of religion: Critical assessment and annotated bibliography*. Westport, CT: Greenwood.
- Beit-Hallahmi, B. (1974). Psychology of religion 1880-1930: The rise and fall of a psychological movement. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. Volume 10 Issue 1, 84 – 90.
- Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behavior, belief and experience*. London: Routledge.
- Belda, J. (2009). *Historia de la Teología*. Madrid: Palabra.
- Belting, H. (2009). *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Madrid: Akal.

- Belzen, J.A. (2011). La perspectiva cultural en la psicología de la religión: estudio sobre la espiritualidad “bevindelijke” a modo de ejemplo. En L. Martínez-Guerrero (ed.) *Psicología de la religión: nuevas aproximaciones socio-culturales*. Estudios de Psicología 32(1).
- Belzen, J. A. (2010). *Towards Cultural Psychology of Religion: Principles, Approaches, Applications*. New York: Springer.
- Belzen, J. A. (Ed.) (2000). *Aspects in contexts: Studies in the history of psychology of religion*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Belzen, J. A. (1999). Paradoxes. An essay on the object of psychology of religion. En J. G. Platvoet & A. L. Molendijk (Eds.), *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts, and contests* (pp. 93-122). Leiden: Brill.
- Benito de Nursia (siglo VI/1994). *Regla benedictina*. Burgos: Abadía de Silos.
- Benz, E. (1976). *Meditation, Musik und Tanz. Über den “Handpsalter”, eine spätmittelalterliche Meditationsform aus dem Rosetum des Mauburnus*. Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang Nr. 3.
- Berger, P. L. (1967/2005). *El dosel Sagrado*. Barcelona: Kairós.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1966/1991). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin Books Ltd.
- Bertrand, D. (2003). *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*. Santander: Sal Terrae.
- Billig, M. (1999). *Arguing and Thinking. A rhetorical approach to social psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*. Londres: Sage.
- Blanch, A. (2007). Deseo. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Blanco, F. (2002). *El cultivo de la mente. Un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Madrid: Antonio Machado.
- Blanco, F. y Cohen, M^a. A. (2015). Esclavos de la libertad: la organización interna de los ejercicios espirituales en el estoicismo clásico. *Revista de historia de la Psicología* 36 (1), 13-52.

- Blasi, A. (2005). Moral Character: A psychological Approach. En D. K. Lapsley & F. C. Power (Eds.), *Character Psychology and Character Education*. Notre Dame: Indiana University Press.
- Bloor, D. (1976). *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa.
- Boase, T.S.R. (1972). *Death in The Middle Ages: Mortality, Judgement And Remembrance*. London: Thames & Hudson/McGraw Hill.
- Bojorge, H. (1996). "Desorden de mis operaciones" [EE.63] y "Primer modo de orar" [EE.238-248]. *Manresa*, 68(26), 249-259.
- Boni, L. (Coord.) (1992). *Enciclopedia de la Filosofía*. Barcelona: Ediciones B.
- Borges, J. L. (1960/1985). La esfera de Pascal. En J. L. Borges, *Otras inquisiciones*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bover, J.M. (1933). Reglas para ordenarse en el comer: ¿por qué en la Tercera Semana? *Manresa*, 9(34), 128-133.
- Boyer P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Bravo, B. (1952). Hacia una antropología ignaciana. *Manresa*, 24(91), 213-221.
- Brescó, I. (2009). La construcción narrativa de los eventos del pasado. Una propuesta teórica. *Estudios de Psicología*, 30(2), 215-230.
- Briggs, J.L. (1970). *Never in anger*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brockmeier, J., & Harré, R. (2001). Narrative. Problems and promises of an alternative paradigm. En J. Brockmeier & D. Carbaugh (Eds.), *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*, pp. 39-58. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Broncano, F. (2001). La educación sentimental. O la difícil cohabitación de razones y emociones. *Isegoría* 25, 41-61.
- Brown, L. B. (1994). *The Human Side of Prayer*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

- Bruner, J. (2003). *La fábrica de Historias: Derecho, Literatura y vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bruner, J. (1990/1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Buenaventura (2000). *Experiencia y teología del misterio: Itinerario del alma a Dios; Incendio de amor; Soliloquio; El Árbol de la vida. De la vida perfecta*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bueno, G. (1996). *El animal divino*. Oviedo: Pentalfa.
- Burckhardt, J. (1860/1985). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Sarpe.
- Burke, K. (1969) *A grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. London: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. London: Routledge.
- Cabanas, E. y Sanchez, J.C. (2012). Las raíces de la Psicología positiva. *Papeles del Psicólogo*, 2012. Vol. 33(3), 172-182.
- Cacho, I. (2014). *Ignacio de Loyola. Líder y maestro*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Cacho, I. (2000). *Íñigo de Loyola, el heterodoxo*. San Sebastián: Universidad de Deusto.
- Caffarena, J. (1992). Filosofía de la religión y sus tipos. En Gómez Caffarena, J. Y Mardones, J.M (eds.) *Materiales para una filosofía de la religión III: Estudiar la religión*. Barcelona: Anthropos.
- Caffarena, J., y Martín Velasco, J.O. (1973). *Filosofía de la religión*. Madrid: Revista de Occidente.
- Calveras, J. (1949). *Los confesionales y los Ejercicios de San Ignacio*. AHSI 17, 51-101.
- Calveras, J. (1943a). Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de San Ignacio. *Manresa*, 15(56), 252-270.
- Calveras, J. (1943b). Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de San Ignacio. *Manresa*, 15(57), 324-340.
- Calveras, J. (1932). Meditación sobre las tres potencias. *Manresa*, 8(31), 193-209.
- Calveras, J. (1928a). Los tres modos de orar. Qué concepto tenía de ellos San Ignacio. *Manresa*, 4(13), 22-33.

- Calveras, J. (1928b). Los tres modos de orar. Utilidades y aplicaciones. *Manresa*, 4(14), 133-152.
- Calveras, J. (1928c). Los tres modos de orar. Utilidades y aplicaciones. *Manresa*, 4(15), 193-209.
- Calveras, J. (1927a). Los tres modos de orar. (I). En qué consisten. *Manresa*, 3(11), 193-202.
- Calveras, J. (1927b). Los tres modos de orar. Qué concepto tenía de ellos San Ignacio. *Manresa*, 3(12), 310-319.
- Calveras, J. (1926a). Tecnicismos explanados. “Quitar de sí todas la afecciones desordenadas”. Afección desordenada. *Manresa*, 2(5), 21-34.
- Calveras, J. (1926b). Tecnicismos explanados. “Quitar de sí todas la afecciones desordenadas”. Afección desordenada. *Manresa*, 2(6), 119-132.
- Calveras, J. (1926c). Tecnicismos explanados. “Quitar de sí todas la afecciones desordenadas”. Afección desordenada. *Manresa*, 2(7), 201-215.
- Calveras, J. (1925a). Tecnicismos explanados: “Quitar de sí todas las afecciones desordenadas”. Afección. *Manresa*, 1(1), 25-42.
- Calveras, J. (1925b). Tecnicismos explanados. “Quitar de sí todas la afecciones desordenadas”. Afección desordenada. *Manresa*, 1(2), 118-128.
- Calveras, J. (1925c). Tecnicismos explanados. “Quitar de sí todas la afecciones desordenadas”. Afección desordenada. *Manresa*, 1(4), 307-320.
- Calvez, J.Y. (1995). Experiencia cristiana y experiencia política según San Ignacio. *Manresa*, 67(262), 21-26.
- Campillo, A. (2011). Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús. *Eikasia. Revista de Filosofía* V (37).
- Campos, J.J., Frankel, C.B. & Camras, L. (2004). On the nature of emotion regulation. *Child Development*. 75(2): 377-94.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Capshew, J. H. (2007). Reflexivity Revisited: Changing Psychology’s Frame of Reference. En M. G. Ash & T. Sturm (eds.) *Psychology’s Territories. Historical and Contemporary Perspectives from Different Disciplines* (pp. 343-356). London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

- Carretero, M. (2007). *Documentos de identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Casanovas, I. (1929). El método de San Ignacio en los Ejercicios II. Elementos sobrenaturales (D) Las Elecciones. *Manresa*, 5(19), 217-224.
- Casanovas, I. (1928). El método de San Ignacio en los Ejercicios I. Elementos naturales (D) Continua reflexión sobre sí. *Manresa*, 4(14), 153-156.
- Casanovas, I. (1927). El método de San Ignacio en los Ejercicios I. Elementos naturales (C) Actividad intensa. *Manresa*, 3(12), 289-297.
- Castan, Y. (1993). Figuras de la modernidad: política y vida privada. En P. Ariès y G. Duby (Eds.). *Historia de la vida privada III: Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus.
- Catalá, T. (2008). No el mucho saber, sino sentir y gustar. *Manresa*, 80(316), 239-247.
- Cavafis, C.P. (1999). *Antología poética*. Madrid: Alianza.
- Cebollada, P. (2007). Ejercitador. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Chardin, T. de (1976/2002). *El corazón de la materia*. Santander: Sal Terrae.
- Chércoles, A. (1999). El conocimiento interno en el proceso de los Ejercicios. *Manresa*, 71(278), 19-29.
- Chérloques, A. (1992). “Examen general de consciencia para limpiarse y para mejor se confesar” [EE.32]. *Manresa*, 64(252), 353-378.
- Chinchilla Pawling, P. (2004). *De la Compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVIII novohispano*. México: Universidad Iberoamericana.
- Chinchilla Pawling, P, Mendiola, A. y Correa, L. (2008). *La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Choza, J. (2003). *Metamorfosis del cristianismo. Ensayo sobre la relación entre religión y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Christian, W.A. (2004). Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain. En J. Corrigan (Ed.) *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*. New York: Oxford University Press.
- Cicerón, M. T. (2012). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos.
- Claraval, B. de (1925). *Opúsculos varios*. Barcelona: Rafael Casulleras.

- Clark, C. (1988). The social construction of emotions. *American Journal of Sociology*, 94(2, 2), 415-417.
- Clemente de Alejandría (1998). *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Clore, G. L. & Ortony, A. (2000). Cognition in emotion: Always, sometimes, or never? En R.D. Lane, & L. Nadel (Eds.), *Cognitive neuroscience of emotion*, pp. 24-61. London: London University Press.
- Codina, A. (1931). Entendimiento y voluntad en los Ejercicios de San Ignacio. *Manresa*, 7(27), 229-235.
- Codina, A. (1925). La actividad del ejercitante. *Manresa*, 1(4), 289-306.
- Coe, G. (1900). *The Spiritual Life: Studies in the Science of Religion*. New York: Eaton & Mains.
- Cohen, E. (2010). *The Modulated Scream. Pain in Late Medieval Culture*. Chicago: The University of Chicago Press Books.
- Cohen, M. A. (2011). Erwin Rohde y la genealogía del dualismo alma/cuerpo. En L. Martínez-Guerrero (ed.) *Psicología de la religión: nuevas aproximaciones socio-culturales*. Estudios de Psicología 32(1).
- Cole, M. (1996). *Cultural psychology: A once and future discipline*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Colombás, D.G. (1955). *Un reformador benedictino en tiempo de los reyes católicos. García Jiménez de Cisneros, abad de Montserrat*. Barcelona: Abadía de Montserrat.
- Contreras, J. (1999). Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad en la España del Antiguo Regimen. *Historia social* (35), 3-22.
- Copleston, F. (1984a). *Historia de la filosofía. Volumen I: De la Grecia Antigua al mundo cristiano*. Barcelona: Ariel.
- Copleston, F. (1984b). *Historia de la filosofía. Volumen II: De la Escolástica al Empirismo*. Barcelona: Ariel.
- Corella, J. (1996). *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*. Santander: Sal Terrae.
- Corella, J. (1994). Dinámica del deseo y de las afecciones desordenadas en el proceso de Ejercicios. *Manresa*, 66(259), 147-160.

- Corrigan, J. (Ed.) (2007). *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Corrigan, J. (2004). *Religion and emotion: Approaches and interpretations*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Corrigan, J., Crump, E., & Kloos, J. M. (2000). *Emotion and religion: A critical assessment and annotated bibliography*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Costall, A. & Leudar, I. (1998). On How We Can Act. *Theory & Psychology*, 8, 165-171.
- Covarrubias, S. (1611/2006). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Real Academia Española.
- CSIC, (1951). *El espejo de los Legos. Texto inédito del siglo XV*. Madrid: Instituto Cervantes.
- Dalmases, C. (2006). *El padre maestro Ignacio. Breve biografía ignaciana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Damasceno, J. (2003). *Exposición de la fe*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Damasio, A. (2001). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Critica.
- Danziger, K. (1997). *Naming the mind. How Psychology found its language*. London: SAGE.
- Darwin, Ch. (1872/1998). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid: Alianza.
- David, J. P., Ladd, K., & Spilka, B. (1992). The multidimensionality of prayer and its role as a source of secondary control. *Paper at the Centennial Convention of the APA*, Washington, DC.
- Dawkins, R. (2002). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat.
- Day, J. (2007). Moral reasoning, religious reasoning, and their supposed relationships: paradigms, problems, and prospects. *Adult Developments: The Bulletin of the Society for Research in Adult Development*, 10 (1), 6-10.

- De Nicolás, A. (1986). *Powers of imagining. Ignatius of Loyola. A philosophical hermeneutic of imagining through the collected work of Ignatius of Loyola, with a translation of these works*. Albany: State University of New York.
- De Sousa, R. (1989). *The Rationality of Emotion*. San Francisco, CA, and London: Jossey-Bass.
- del Río y Álvarez (2007). Pray and the kingdom of Heavens. Psychological tools for directivity. En J. Valsiner, & A. Rosa, A. (Eds.) *The Cambridge Handbook of Socio- Cultural Psychology*, pp. 373-403 Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- de la Cruz, J. (1583/2009). Subida al monte Carmelo. En J. de la Cruz, *Obras completas*. Madrid: Editorial de espiritualidad.
- Deleuze, G. (1968/1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Buenos Aires: Muchnik.
- Deleuze, G. (1992). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.
- Delgado, F. (1992). Afectarse, afectar, afección, afecto, aficionado. *Manresa*, 64(250), 111-119.
- Delumeau, J. (2012). *El miedo en Occidente (Siglos XIV al XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.
- Delumeau, J. (1973). *El catolicismo de Lutero y Voltaire*. Barcelona: Labor.
- Descartes, R. (1649/2010). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Descartes, R. (1637/1991). *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe.
- Díaz-Salazar, R., Giner, S. y Velasco, F. (eds.) (1996). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.
- Dickinson, R., & O'Shaughnessy, J. (1997). Reviews and communication. *Journal of Macromarketing*, 17(2), 116.
- Díaz Marroquín, L. (2008). *La retórica de los afectos*. Kassel: Edition Reichenberger.
- Díaz Risco, J. (2014). *Reducciones jesuíticas del Paraguay*. Madrid: Éride.
- Díez-Alegría, J.M. (1951). La “Contemplación para alcanzar amor” en la dinámica espiritual los Ejercicios de San Ignacio. *Manresa*, 23(87), 171-193.
- Díez Coronado, M.A. (2003). *Retórica y representación: Historia y teoría de la “actio”*. Logroño: Instituto de estudios riojanos.

- Diez de Velasco, F. (2005). *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Madrid: Akal.
- Diez de Velasco, F. (2002). *Introducción a la Historia de las Religiones*. Madrid: Trotta.
- Dilthey, W. (1986). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Dixon, T. (2005). *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Domínguez, C. (2008). *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*. Santander: Sal Terrae.
- Domínguez, C. (1996). Las tres maneras de humildad. Una relectura desde la teología y el psicoanálisis. *Manresa*, 68(268), 287-303.
- Domínguez, C. (1991). Ordenación de la afectividad y mecanismos de defensa. En C. Alemany y J.A. García-Monge (Eds.) *Psicología y ejercicios ignacianos*. Simposio internacional (Vol I). Santander: Sal Terrae.
- Domínguez, C. (1990). El “mucho examinar”, funciones y riesgos. *Manresa*, 62(244), 273-287.
- Durkheim, E. (1912/1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Durkheim, E. (1895/ 2001). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.
- Ebersole, G. L. (2004). The Function of Ritual Weeping Revisited: Affective Expression and Moral Discourse. En J. Corrigan (Ed.) *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*. New York: Oxford University Press.
- Eckhart (1998). *El fruto de la nada (y otros escritos)*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Eckhart (s/f). *Tratados y sermones*. Descargado de <https://hesiquia.files.wordpress.com/2010/02/muntzer-thomas-el-maestro-eckhart-tratados-y-sermones.pdf>
- Eco, U. (1977). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- E.D. (1934). Sobre la parábola del Rey temporal. *Manresa*, 10(37), 49-64.
- Edwards, D. (2001). Emotion discourse. *Culture & Psychology*, 5(3), 271-291.
- Egido, T. (Coord.) (2004). *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons Historia.

- Eickhoff, G. (1993). La retórica divina de los ejercicios espirituales. En C. Alemany y J.A. García-Monge (Eds.) *Psicología y ejercicios ignacianos*. Simposio internacional (Vol. I). Santander: Sal Terrae.
- Ekman, P. (2003). *Emotions revealed: Recognizing faces and feelings to improve communication*. New York: Holt.
- Ekman P. (1992). Are there basic emotions? *Psychological Review*. 99 (3), 550–553.
- Eliade, M. (1978/2005). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Volumen II. Barcelona. RBA.
- Eliade, M. (1968/2000). *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (1949/2000). *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, M. (1957/1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Elías, N. (1990). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Ellsworth, P.C. (1991). Some implications of cognitive appraisal theories of emotion. En K. Strongman (Ed.), *International review of studies on Emotion* (pp. 143-161). New York: Wiley.
- Ellsworth, P.C., & Scherer, K.R. (2003). Appraisal processes in emotion. En R. J. Davidson, K. Scherer, & H. Goldsmith (Eds.), *Handbook of affective sciences*. pp. 234-256. New York: Oxford University Press.
- Emmons, R. (2005). Emotion and Religion. En R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.), *Handbook of psychology of religion and spirituality*, pp. 235-252. New York: Guilford Press.
- Endean, P. (2007). Aplicación de sentidos. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Engeström, Y. (1999). Activity Theory and individual and social transformation. En Y. Engeström, R. Miettinen, & Punamäki (1999). *Perspectives on Activity Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Epicteto (185/2008). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- Escoto, D. (2011). *Filosofía y teología. Dios y el hombre*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Estrada, J.A. (2006). Las primeras comunidades cristianas. En M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords). *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*. Madrid: Trotta.
- Evans, C. de B. (1924/1931). *Meister Eckhart by Franz Pfeiffer, 2 vols*. London: Watkins.
- Faulhaber, C. (1979). Las retóricas hispano-latinas medievales (S. XIII-XV). *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, tomo VII, pp. 11-64. Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española.
- Faulhaber, C. (1973). *Retóricas clásicas y medievales en bibliotecas castellanas*. Valencia: Soler.
- Feigenbaum, P. (2006). Empirical Evidence of the Many Uses of Private and Inner Speech. En I. Montero (Ed.), *Current research trends in private speech. Proceedings of the first international symposium on self-regulatory functions of language*, pp. 75-102. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Fernández de la Cigüña, J. (1976). Los grandes coloquios de los Ejercicios Espirituales. *Manresa*, 48(186), 73-88.
- Ferrater-Mora, J. (1986). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.
- Fessard, G. (2010). *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*. Santander: Sal Terrae.
- Fierro, A. (1992). Filosofía y ciencias de la religión. En J. Gómez Caffarena, y J.M. Mardones (Eds.). *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión* (Vól. III). Barcelona: Ed. Anthropos.
- Fierro, A. (1979). *Sobre la Religión. Descripción y teoría*. Madrid: Taurus.
- Filón de Alejandría (s/f) *Obras completas*. Traducción de J.M. Triviño. https://asgoped.files.wordpress.com/2012/11/filon-de-alejandria-obras-completas_pdf.pdf
- Fischl, J. (1997). *Manual de historia de la Filosofía*. Barcelona: Herder.
- Fleck, L. (1986). *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Madrid: Alianza Editorial.
- Font, J. (1987). Discernimiento de espíritus. Ensayo de interpretación psicológica. *Manresa*, 59(231), 127-147.

- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2010). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2007). *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del Yo*. Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1982/2005). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Madrid: Akal.
- Fraijó, M. (Ed.) (2002). *Filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- Fraijó, M. (1992). A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios. En J. Gómez Caffarena & J. M. Mardones (Eds.), *Materiales para una filosofía de la religión II: La tradición analítica* (pp. 81-106). Barcelona: Anthropos.
- Frazer, J. (2011). *La rama dorada. Magia y religión*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1927/1974). El porvenir de una ilusión. En S. Freud (1972) *Obras completas*, Vol. VIII, Barcelona: Biblioteca nueva.
- Freud, S. (1913/1972). Tótem y tabú. En S. Freud (1972) *Obras completas*, Vol. V, 248-372. Barcelona: Biblioteca nueva.
- Freud, S. (1910/1972). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En S. Freud (1972) *Obras completas*, Vol. V, 115-132 Barcelona: Biblioteca nueva.
- Frick, E. (2007). Imaginación. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Frijda, N. (2007). *The Laws of Emotion*. USA: Psychology Press.

- Frijda, N. (2004). Emotions and Action. En A. Manstead, N. Frijda, & A. Fischer, A. (Eds.), *Feelings and Emotions. The Amsterdam Symposium*. Cambridge (UK): Camdridge University Press.
- Frijda, N. (1986). *The emotions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Garbini, L. (2009). *Breve historia de la música sacra*. Madrid: Alianza.
- García, J. A. (1997). “Ordenar la vida”. Lectura e interpretación del dolor desde los Ejercicios Espirituales. *Manresa*, 69(273), 349-358.
- García de Castro, J. (2007). Moción. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- García de Castro, J. (2002). ¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? *Manresa*, 74(290), 11-40.
- García de la Madrid, M. (1876/2001). *Historia de los tres derechos, romano, canónico y español*. Madrid: Maxtor Editorial.
- García Domínguez, L.M. (2010). *La entrevista en los Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae.
- García Domínguez, L. M. (2009). La aplicación de sentidos. *Manresa*, 81(319), 141-155.
- García Domínguez, L.M. (2007). Afección desordenada. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- García Domínguez, L.M. (1992). *Las “afecciones desordenadas”. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. Santander: Sal Terrae.
- García Hirschfeld, C. (2007). Oración preparatoria. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- García Hirschfeld, C. (2002). Espiritualidad de la “pausa”; la repetición en el texto de los Ejercicios; “notando y haciendo pausa” [62]. *Manresa*, 74(291), 153-166.
- García Hirschfeld, C. (1992). Los cinco Ejercicios de pecados en el texto ignaciano. *Manresa*, 64(252), 311-329.
- García Hirschfeld, C. (1990). Todo modo de examinar la consciencia. Una pieza clave en el magisterio espiritual de Ignacio. *Manresa*, 62(244), 251-271.

- García López, J. (2005). *Tomas De Aquino, Maestro Del Orden*. Madrid: Ediciones pedagógicas.
- García Mateo, R. (2000). *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*. Santander: Sal Terrae.
- García-Villoslada, R. (1986). *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García Villoslada, R. (1956). Rasgos característicos de la Devotio Moderna. *Manresa*, 28 (108), 315-350.
- Garín, E. (1997). *Marsilio Ficino y el platonismo*. Buenos Aires: Alción.
- Garriga, J. (1983). *El Renacimiento en Europa*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Garvey, D.M. (1967). Simulation, Role-Playing, and Sociodrama in the Social Studies. With an Annotated Bibliography. *The Emporia State Research Studies* (16)2.
- Gassisi, R. (1990). El discernimiento personal en los Ejercicios de San Ignacio. *Manresa*, 62(244), 337-354.
- Gauchet, M. (1985/2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Geertz C. (1973/2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gélis, J. (2005). El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado. En A. Corbin, J.J. Courtine y G. Vigarello (Eds.) *Historia del cuerpo I: del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus.
- Gendlin, E.T. (1997). What happens when Wittgenstein asks “What happens when ...?” *The Philosophical Forum*, 28 (3), 268-281.
- Gergen, K. (2006). *El Yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. (1991). *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books.
- Gergen, K. (1990). Affect and organization in postmodern society. En S. Srivastva, & D. L. Cooperrider (Eds.), *Appreciative management and leadership: The power of positive thought and action in organizations*. (153-174) Washington: Jossey-Bass.

- Gergen, M. M. (2001). Self-narration in social life. En M. Wetherell, S. Taylor, & S. J. Yates (Eds.), *Analysing everyday explanation. A case of methods*, pp. 94-112. London: Sage.
- Gergen, M. M. & Gergen, K. J. (1984). The Social Construction of Narrative Accounts. En K. J., Gergen, & M. M. Gergen (Eds.), *Historical Social Psychology*, pp. 174-189. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gibbs, R. W. J. (2006). *Embodiment and cognitive science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, A. (1998). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Gil Coria, E., Labrador, C., Díez Escanciano, A., Martínez de la Escalera, J. y de la Fuente, F. (1999). *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas-CONEDSI.
- Gil, D. (1971). Imaginación y localización. Algo más sobre la composición de lugar en los Ejercicios. *Manresa*, 43(168), 225-244.
- Gilson, E. (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Girgensohn, K. (1921). *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens: Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Giuliani, M. (1992). *La experiencia de los ejercicios espirituales en la vida*. Santander: Sal Terrae.
- Godwin, G. (2004). *El corazón. Itinerario por sus mitos y significados*. Madrid: Espasa.
- Gómez García, P. (1991). *Religión popular y mesianismo*. Granada: Universidad de Granada.
- Gondra, J.M. (2008). *Historia de la Psicología. Introducción al pensamiento psicológico moderno (Vol. II)*. Madrid: Síntesis Psicología.
- González Buelta, B. (2011). Transfigurar nuestro dolor en el dolor de Dios. *Manresa*, 83(329), 351-362.
- González Hernández, L. (1990). Examen de conciencia y discernimiento. *Manresa*, 62(244), 337-354.

- González Magaña, J.E. (2007). Entendimiento. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Good, M. D., Good, B. J., & Fischer, M. M. J. (1988). Introduction: Discourse and the study of emotion, illness and healing. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 12(1), 1-7.
- Gorsuch, R. L. (1988) Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, Vol. 39, 201- 209.
- Gorsuch, R. L (1984). The boon and Bane of Investigating Religion. *American Psychologist*, Vol 3, 228-236.
- Gothein, E. (1895/2009). *Ignatius von Loyola und die gegenreformation*. New York: Kessinger.
- Goulemot, J.M. (1993). Formas de la privatización: las prácticas literarias o la publicidad de lo privado. En P. Ariès y G. Duby (Eds.). *Historia de la vida privada III: Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus.
- Granado, C. (1984). Modo y orden. Sentido de la 2ª anotación como clave de interpretación de los Ejercicios. *Manresa*, 56(218), 33-43.
- Graver, M. R. (2007). *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Green, O. (1970). The expression of emotion. *Mind*, 5, 551-568.
- Greenberg, L.S. & Safran, J. (1987). *Emotion in Psychotherapy: affect, cognition, and the process of change*. New York: Guilford Press.
- Greenwood, J. D. (1992). The social constitution of emotion. *New Ideas in Psychology*, 10(1), 1-18.
- Gross, J., & Thompson, R. (2007). Emotion Regulation: Conceptual Foundations. En J., Gross (Ed.), *Handbook of Emotion Regulation*. pp. 3-26. New York: The Guildford Press.
- Gross, J. (1998). The emerging field of emotion regulation: An integrative review. *Review of General Psychology*, 2, 271-299.
- Guardini, R. (1982). *Cristianismo y sociedad*. Salamanca: Sígueme.
- Guerrero, J.A. (1998). El Principio y Fundamento de los Ejercicios Espirituales [23] como filosofía de la vida y estilo político. *Manresa*, 70(275), 179-195.

- Guigo II (s/f /2012). *Carta sobre la vida contemplativa*. Descargada el 20 de Junio de 2014 de <http://textosmonasticos.wordpress.com/2012/07/08/scala-claustrarium/>
- Guillén, A. (2010). “Ser señor de sí”. *Manresa*, 82(324), 241-246.
- Guillén, A. (2009). La repetición y el resumen. *Manresa*, 81(319), 167-173.
- Guillén, A. (2007). El proceso espiritual de la Cuarta Semana. *Manresa*, 79(311), 127-138.
- Guillermou, A. (1982). *Saint Ignace de Loyola. Autobiographie*. París: Seuil.
- Guyau, J.M. (1886/2008). *L'irreligion De L'avenir: Etude Sociologique*. Francia: Biblio Bazaar.
- Guzmán Guerra, A. (2005). *Introducción al teatro griego*. Madrid: Alianza.
- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Barcelona: Siruela.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Alcan.
- Harnack, A. von (2009). *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Palinur ediciones.
- Harré, R. (Ed.) (1986). *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harré, R., & Slocum, N. (2003). Disputes as complex social events: On the uses of positioning theory. En R. Harré & F. Moghaddam (Eds.), *The self and others: Positioning individuals and groups in personal, political and cultural contexts*, pp. 123-136. Westport, CT: Praeger.
- Harré, R., & Van Langenhove, L. (Eds.) (1999). *Positioning theory*. Malden, MA: Blackwell.
- Harré, R. & Parrot, W. G. (1996). *The emotions. Social, cultural and biological dimensions*. Londres: Sage Publications.
- Harré, R., & Stearns, P. N. (1995). *Discursive psychology in practice*. London: Sage Publications Inc.
- Harré, R., & Finlay-Jones, R. (1986). Emotion talk across times. In Harré, R. (Ed.) *The Social Construction of Emotions*, (220-223). London: Sage Publications Inc.

- Harris, M. (1981). La religión como adaptación. En Harris, M., *Introducción a la Antropología General*. Madrid: Alianza.
- Hascher-Burger, U. (2008). Music and Meditation: *Songs in Johannes Mauburnus's Rosetum exercitiorum spiritualium*. *Church History and Religious Culture* 88.3. pp. 349-367.
- Heidegger, M. (2007). *El ser y el tiempo*. Méjico: Fondo de cultura económica.
- Helvé, V. M. y Fornos, F. (2002). Ejercicios para sentir y gustar de las cosas internamente. La experiencia corporal en las adiciones. *Manresa*, 74(292), 219-228
- Hermans, H.J. (2001). The construction of a personal position repertoire: Method and practice. *Culture & Psychology*, 7, 323–365.
- Hermans, H.J., & Gieser, T. (Eds.) (2012) *Handbook of Dialogical Self Theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hermans, H.J., Kempen, H.J.G., & Van Loon, R. (1992). The dialogical self: Beyond individualism and rationalism. *American Psychologist*, 47, 23-33.
- Hermans J.M.M. (2004). Zwolse boeken voor een markt zonder grenzen 1477-1523. *Houten S.* 159, 173.
- Hernández, E. (1956). La discreción de espíritus en los Ejercicios de S. Ignacio. *Manresa*, 28(108), 233-252.
- Hernández, M. (1967). “Sentir” en el estilo literario de Ignacio de Loyola (II). *Manresa*, 39(150), 5-18.
- Hernández, M. (1966).”Sentir” en el estilo literario de Ignacio de Loyola (I). *Manresa*, 38(149), 349-370.
- Hernández Montes, B. (1975). La dinámica eclesial de los Ejercicios. *Manresa*, 47(182), 47-66.
- Hernández Montes, B. (1974). La dinámica eclesial de los Ejercicios. *Manresa*, 46(181), 345-358.
- Herrero Salgado, F. (1998). *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. Tomo III. La predicación en la Compañía de Jesús*. Madrid: Fundación universitaria española.
- Hick, J. & Knitter P. F. (Eds.) (2005). *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub.

- Higgins, E. T. (1989) Self-discrepancy: A theory relating self and affect. *Psychological Review*, 94, 319-340.
- Hill, M. (1976). *Sociología de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist*, 58, 64-74.
- Hill, P. C., & Hood, Jr. (Eds.) (1999). *Measures of Religiosity*. Birmingham: Religious Education Press.
- Hochschild, A. (1983). *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: The University of California Press.
- Hollander, J. A., & Gordon, H. R. (2006). The processes of social construction in talk. *Symbolic Interaction*, 29(2), 92-120.
- Hood, R. W., Jr., Spilka, B., Hunsberger, B, & Gorsuch, R. (1996). *Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: Guilford.
- Hormaza, Ma. L. de la (2010). “No el mucho saber harta y satisface al anima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente”. *Manresa*, 82(324), 221-226.
- Huizinga, J. (1979). *El otoño en la Edad Media*. Madrid: Alianza.
- Hyma, A. (1924). *The Christian Renaissance. A History of the Devotio Moderna*. New York: The Century CO.
- Ibañez, T. (1994). Constructing a representation or representing a construction. *Theory and Psychology*, 4(3), 363-382.
- Iglesias, E. (1932). Algunas consideraciones sobre el libro de los Ejercicios. La elección. *Manresa*, 8(31), 210-221.
- Iglesias, I. (1989). Dar “a otro modo y orden” [Ex.2]. *Manresa*, 61(241), 355-366.
- Iglesias, I. (1987). La Contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales. *Manresa*, 59(233), 373-387.
- Illouz, E. (2008). *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press.

- Innis, R. (2016). Affective semiosis: Philosophical links to a Cultural Psychology. In Valsiner, J; Marsico, G.; Chaudhary, G.; Sato, T. & Dazzani, V. (Eds.). *Psychology as a science of human being: The Yokohama Manifesto*. Springer.
- Iparraguirre, I. (1946). *Historia de los Ejercicios espirituales*. Roma: Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu.
- Iriarte, M. (1944). La “disposición” del alma en los Ejercicios. *Manresa*, 16(61), 298-311.
- Izard, C. E. (2001). Emotional intelligence or adaptive emotions? *Emotion* 1(3): 249-257.
- James, W. (1907/ 1984). *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*. New York: Longmans Green.
- James, W. (1890/ 1989). *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt.
- Jesús, P. (2011). Meaning-creation, selfhood, and religion: From religious metanarratives to spiritual self-narratives. En L. Martínez-Guerrero (ed.) *Psicología de la religión: nuevas aproximaciones socio-culturales*. Estudios de Psicología 32(1).
- Jiménez de Cisneros, G. (1500/1857). *Ejercitatorio de la vida espiritual*. Barcelona: Imprenta de Pablo Riera.
- Jiménez Font, L. M. (1952). Dos Banderas. *Manresa*, 24(93), 445-454.
- Jiménez Hernández-Pinzón, F. (1991). Los Ejercicios Espirituales desde los sistemas psicoterapéuticos de estimulación imaginativa. En C. Alemany y J.A. García-Monge (Eds.) *Psicología y ejercicios ignacianos. Simposio internacional* (Vol II). Santander: Sal Terrae.
- Jung, C. G. (2009). *La vida simbólica* (2 volúmenes). Madrid: Trotta.
- Justino (1943). *Apologías*. Madrid: Ediciones Aspas.
- Karant-Nunn, S. (2010). *The Reformation of Feeling*. New York: Oxford University Press.
- Keltner, D. & Haidt, J. (2001). Social functions of emotions. En T. Mayne & G. Bonanno (eds.), *Emotions: current issues and future directions* (pp. 192-213). New York: Guildford Press.
- Kemper, T. D. (1981). Social constructionist and positivist approaches to the sociology of emotions. *American Journal of Sociology*, 87(2, 2), 336-362.

- Kempis, T. (1418/1944). *La imitación de Cristo*. Barcelona: Editorial Regina.
- Kennedy, G. A. (2003). *La retórica clásica y su tradición Cristiana y secular, desde la antigüedad hasta nuestros días*. La Rioja: Instituto de Estudios Riojanos.
- Kirkpatrick, L. A., & Hood, R. W., Jr. (1990). Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boom or Bane of Contemporary Psychology of Religion? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 442-462.
- Kitayama, S., & Markus, H. R. (Eds.). (1994). *Emotion and culture: Empirical studies of mutual influence*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Kleinginna, P. R & Kleinginna, A. M. (1981). A categorized list of emotion definitions with suggestions for a consensual definition. *Motivation and emotion*, 5(4), 345-379.
- Knuuttila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Koepp, W. (1920). *Einführung in das Studium der Religionspsychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Kolvenbach, P.H. (1999). *Decir... al "Indecible". Estudio sobre los Ejercicios de san Ignacio*. Santander: Sal Terrae.
- Küng, H. (2006). *El Cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Trotta.
- Lacouture, J. (2006). *Jesuitas I. Los conquistadores*. Barcelona: Paidós.
- Lactancio, C. (1990). *Obras completas* (2 vols.). Madrid: Gredos.
- Lakoff, G. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langer, S. K. (1953). Feeling and Form: a Theory of Art Developed. En S. K. Langer *Philosophy in a New Key*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Lebrun, F. (1993). Figuras de la modernidad: Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal. En P. Ariès y G. Duby (Eds.). *Historia de la vida privada III: Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus.
- Lefrank, A. (1999). Los Ejercicios como proceso de Transformación. *Manresa*, 71(279), 135-148.
- Leontiev, A. N. (1983). *Actividad, Conciencia y Personalidad*. La Habana: Pueblo y Educación.

- Leturia, P. (1928). El “Reino de Cristo” y los prólogos del “Flos Sabctorum” de Loyola. *Manresa*, 4, 334-349.
- Leuba, J. H. (1925). *The Psychology of Religious Mysticism*. New York: Harcourt Brace.
- Leventhal, H. (1980). Towards a comprehensive theory of emotion. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social Psychology*, Vol. 13, pp. 139-197. New York: Academic Press.
- Locke, J. (1690/2002). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Barcelona: Folio.
- Lop Sebastián, M. (Comp.) (2000). *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*. Santander: Sal Terrae.
- López Galindo, A. (2007). Apetito. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Loredo, J. C. (2005). La confesión en la prehistoria de la psicología. *Anuario de Psicología*, 36 (1), 99-116.
- Loredo, J. C. y Blanco, F. (2011). La práctica de la confesión y su génesis como tecnología religiosa. En L. Martínez-Guerrero (ed.) *Psicología de la religión: nuevas aproximaciones socio-culturales*. Estudios de Psicología 32(1).
- Lorenz, K. (1993). *El anillo del rey Salomón*. Barcelona: RBA.
- Lotman, J.M. (1996). *La semiosfera. La semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Lowney, C. (2008). *El liderazgo al estilo de los jesuitas*. Barcelona: Verticales de Bolsillo.
- Loyola, I. de (1548/2010). *Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae.
- Loyola I. de (1997). *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC.
- Loyola, I. (1991) (edición de S. Thió). *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de san Ignacio de Loyola*. Santander: Sal Terrae.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Sígueme.
- Lucrecio T. (2003). *Sobre la naturaleza de las cosas*. Madrid: Gredos.
- Luczynski, J. (1997). The Multivoicedness of Historical Representations in a Changing Sociocultural Context: Young Polish Adults’ Representations of World War II. *Culture & Psychology*, 3(1), 21-40.

- Luszczynska, A., Dielh, M., Gutierrez-Doña, B., Kuusinen, P. & Schwarzer, R. (2004). Measuring one component of dispositional self-regulation: attention control in goal pursuit. *Personality and Individual Differences*, 37, 555-566.
- Lutz, C. (1990). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz, C. & White, G. (1986). *The Anthropology of emotions*. *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-436.
- Lyons, W. (1985). *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malan, J. (1932). The Possible Origin of Religion as a Conditioned Reflex. *American Mercury*, 25, 314-317.
- Mandelbrot, B. (1975/2010). *Les objets fractals: Forme, hasard et dimension*. Francia: Flammarion.
- Manguel, A. (2013). *Una historia de la lectura*. Madrid: Alianza.
- Marco Aurelio (180/2001). *Meditaciones*. Madrid: Gredos.
- Marcos, M. (2006). El monacato cristiano. En M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords). *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*. Madrid: Trotta.
- Marcus, G. (Ed.) (1992). *Rereading Cultural Anthropology*. London: Duke University Press.
- Marina, J. A. (1997). *El misterio de la voluntad perdida*. Barcelona: Anagrama.
- Markus, H. R., Mullally, P. R., & Kitayama, S. (1997). Selfways: Diversity in modes of cultural participation. En U. Neisser, & D. A. Jopling (Eds.), *The conceptual self in context: Culture, experience, self-understanding*. pp. 13-61. New York: Cambridge University Press.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98(2), 224-253.
- Maroto, D. de P. (2012). *Espiritualidad Española del siglo XVI* (Vól. I). Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Maroto, D. de P. (2000). *Espiritualidad de la Baja Edad Media*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

- Maroto, D. de P. (1998). *Espiritualidad de la alta Edad Media*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Maroto, D. de P. (1990). *Historia de la espiritualidad Cristiana*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Martimort, A. G. (1992). *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona: Herder.
- Martin, J. & Gillespie, A. (2010). A Neo-Meadian Approach to Human Agency: Relating the Social and the Psychological in the Ontogenesis of Perspective-Coordinating Persons. *Integrative Psychological and Behavioral Sciences*, 44, 252-272.
- Martin, L., Gutamn, H. & Hutton, P. (1988). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Boston: University of Massachusetts Press.
- Martín Velasco, J. (2003). *Introducción a la fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta.
- Martín Velasco, J. (1992). La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. *Status quaestionis*. En Caffarena, J. y Mardones, J.M (eds.) *Materiales para una filosofía de la religión I: Cuestiones epistemológicas*. Barcelona: Anthropos.
- Martínez-Guerrero, L. (en preparación). Comunidad y sentido. La experiencia religiosa. En A. Rosa, *Signos artesanos de psiques. Principios de Psicología cultural*.
- Martínez-Guerrero, L. (2015). Descartes y el Discurso del método en la tradición occidental de los ejercicios espirituales. La recepción cartesiana de la ascética a través de San Ignacio de Loyola. *Revista de Historia de la Psicología* 36 (1), 113-134.
- Martínez Guerrero, L. (2010a). ¿Qué aporta la psicología al marco general de las ciencias de la religión? *Estudios de Psicología* Vol 31(2), 205-225.
- Martínez Guerrero, L. (2010b). *Deus illuminatio mea. Una aproximación al estudio del rezo como artefacto psicológico para la regulación emocional en situaciones de afrontamiento* (trabajo para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados sin publicar). Universidad Autónoma de Madrid.
- Martínez Guerrero, L. y Rosa, A. (2007). William James: epistemología pragmática y significación de la experiencia religiosa. *Revista de Historia de la Psicología* Vol. 28, Núm. 2/3, 27-33

- Masters, R.E.L., & Houston, J. (1972). *Mind Games*. New York: Viking Press.
- Matthes, J. (1971). *Introducción a la sociología de la religión*. Madrid: Alianza.
- Mauss, I. B., Levenson, R. W., McCarter, L., Wilhelm, F. H., & Gross, J. J. (2005). The tie that binds? Coherence among emotion experience, behavior, and physiology. *Emotion*, 5, 175–190.
- McDonnell, E. W. (1969). *The beguines and Beghards in Medieval Culture: with special emphasis on the Belgian scene*. Lancaster: Octagon Books.
- Mead, G. H. (1934). En C. W. Morris (Ed.), *Mind, self & society from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1927). The objective reality of perspectives. In E. S. Brightman (Ed.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*. New York: Longmans, Green.
- Melloni, J. (2011). La elección, el nombre ignaciano de la unión. *Manresa*, 83(327), 123-133.
- Melloni, J. (2007). Sentir. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Melloni, J. (2006). *Introducción a Compendio breve de ejercicios espirituales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Melloni, J. (2001). *La mistagogía de los Ejercicios*. Santander: Sal Terrae.
- Melloni, J. (1995). *Los caminos del corazón. El conocimiento espiritual en la Filocalia*. Santander: Sal Terrae.
- Menéndez-Pelayo, M. (1950). *Historia de las ideas estéticas en España. Vol. II: Siglos XVI y XVII*. Santander: Aldus Artes Gráficas.
- Mesquita, B. (2003). Emotion as dynamic cultural phenomena. En R. Davidson, H. Goldsmith, & K. R. Scherer (Eds.), *The handbook of the affective sciences*. pp. 871-890. New York: Oxford University Press.
- Mesquita, B., & Albert, D. (2007). The Cultural Regulation of Emotions. En J. Gross (Ed.), *Handbook of Emotion Regulation*. pp. 486-503. New York: The Guildford Press.

- Mesquita, B., & Leu, J. (2007). The cultural psychology of emotion. En S. Kitayama, & D. Cohen (Eds.), *The Handbook of cultural psychology*, pp. 734-759. Guilford Press, New York.
- Mirándola, P. de la (1557/2003). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mitre E. (2006). *Historia del cristianismo. Volúmen II: el mundo medieval*. Madrid: Trotta.
- Mitre E. (2006a). Sociedad y cultura cristianas en el Occidente altomedieval. En E. Mitre Fernández (coord.). *Historia del Cristianismo II. El mundo medieval*. Madrid: Trotta.
- Mitre E. (2006b). El orden social cristiano entre los siglos XI y XIII: imágenes, realidades y fronteras. En E. Mitre Fernández (coord.). *Historia del Cristianismo II. El mundo medieval*. Madrid: Trotta.
- Molina, T. de (1984). *La villana de la Sagra. El colmenero divino*. Madrid: Clásicos Castalia.
- Mombaer, J. van (1410). *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*. Descargado de http://books.google.es/books?id=hoFKAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=rosetum+exercitiorum&hl=es&sa=X&ei=cN8zVP_2Jl3rapnTgtAG&ved=0CCAQ6AEwAA#v=onepage&q=rosetum%20exercitiorum&f=false
- Morris, B. (1987/ 1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Morris, C. (1994). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Mortara Garavelli, B. (1996). *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.
- Moscoso, J. (2011). *Historia cultural del dolor*. Madrid: Taurus.
- Moscovici, S. (1984). The phenomenon of social representations. En R.M. Farr & S. Moscovici (Eds.), *Social representations*, pp. 3-70. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, M. (1996). *Mitología comparada*. Buenos Aires: Edicomunicación, colección Olimpo.
- Muñoz, J. (1952). Táctica psicológica para la reforma del juicio en los Ejercicios ignacianos. *Manresa*, 24(91), 145-164.

- Nietzsche, F. (1979/2008). *Fragments Póstumos. Volumen III*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1999). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Barcelona: Edaf.
- Oatley, K. (2004). *Emotions. A Brief History*. Oxford (UK). Blackwell.
- Oatley, K., & Jenkins, J.M. (1996). *Understanding emotions*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Ockham, G. de (1327/2014). *Summa de Lógica*. III volúmenes. Madrid: Edición personal.
- Oráa, A. (1945). Flexibilidad de la Ascética de San Ignacio. *Manresa*, 17(63), 145-154.
- Orella, J.L. (2001). *El humanismo postmoderno*. Donostia San Sebastián: Universidad de Deusto.
- Orígenes (1998). *Escritos espirituales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ortega y Gasset, A. (1958). *Monodialogos de don Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Ibérica.
- Ortony, A., Clore, G. & Collins, A. (1988). *The Cognitive Structure of Emotions*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Osborne, D. & Gaebler, T. (1993). *Reinventing government*. Boston: Addison-Wesley Publ. Co.
- Otto, R. (2005). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Ozment, S. (1981). *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven: Yale University Press.
- Pahnke, W. N. (1966). Implications of LSD and Experimental Mysticism. *Journal of Religion and Health*, 5, 175-208.
- Paloutzian, R. F. & Park, C. L. (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guildford Press.
- Panikkar, R. (1992). Aporías en la Filosofía comparativa de la religión. En J. Gómez Caffarena, y J.M. Mardones (eds.) *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión (Vol. I)*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- Panofsky, E. (1979). *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza.

- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K.I., Koenig, H., & Perez, L.M. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*, 56(4), 519-543.
- Parker, W. R., and St. Johns, E. (1957). *Prayer Can Change Your Life: Experiments and Techniques in Prayer Therapy*. Carmel, N.Y.: Guidepost Associates.
- Parkinson, B. (1997). Untangling the appraisal–emotion connection. *Personality & Social Psychology Review*, 1, 62–79.
- Parkinson, B. (1996). Emotions are social. *British Journal of Psychology*, 87, 663–683.
- Pastor, G. (1992). *Tributo al César: Sociología de la religión*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pater, W. (1982). *El Renacimiento*. Barcelona: Icaria.
- Paz, O. (1986). *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pedraza, Z. (2007). Saber emocional y estética de sí mismo: la perspectiva de la medicina floral. *Antropologica*, 25. Acceso a la versión electrónica el 12-09-2013.
- Peeters, L. (1926). ¿Cuál es el fin principal de los Ejercicios? *Manresa*, 2(8), 306-321.
- Peirce, C. S. (1988). *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica.
- Pennington, B. (1998). *Lectio Divina: Renewing the Ancient Practice of Praying the Scriptures*. New York: Crossroad Pub.
- Pérez Álvarez, M. (2012). *Las raíces de la psicopatología moderna. La melancolía y la esquizofrenia*. Madrid: Pirámide.
- Perry, R. B. (1973). *El pensamiento y la personalidad de William James*. Buenos Aires: Paidós.
- Pintrich, P. R., & Schunk, D. H. (2006). *Motivación en contextos educativos*. Madrid: Prentice Hall.
- Plazaola, J. (1996). *Historia y sentido del arte cristiano*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Plotino (270/2002). *Enéadas I-VI*. Madrid: Gredos.

- Poggi, G. (1971). The place of Religion in Durkheims Theory of Institutions. *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 12, pp. 229-260.
- Polkinghorne, D. E. (1988). *Narrative knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- Poloma, M.M., & Pendleton, B.F. (1991). *Exploring neglected dimensions of religion in quality of life research*. New York: Lewiston.
- Popp-Baier, U. (2012). Religious experience as narrative: reflections on the advantages of a narrative approach. In A. Budriūnaitė (Ed.), *Religious Experience & Tradition: international interdisciplinary scientific conference: May 11-12, Kaunas, Lithuania* (pp. 13-17). Kaunas: Vytautas Magnus University.
- Popp-Baier, U. (2008). Life stories and philosophies of life: a perspective for research in psychology of religion. In J.A. Belzen & A. Geels (Eds.), *Autobiography and the psychological study of religious lives* (pp. 39-74). Amsterdam: Rodopi.
- Post, R.R. (1968). *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: E.J. Brill.
- Pujadas, L. (1936). "Adiciones para mejor hacer los Ejercicios y para mejor hallar lo que se desea" [73]. *Manresa*, 12(47), 246-258.
- Rabbow, P. (1954). *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. Munich: Kösel Verlag München.
- RAE (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.
- Rahner, H. (1964). *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg-Basel-Wien.
- Rahner, K. (1971). *Meditaciones sobre los Ejercicios*. Barcelona: Herder.
- Rambla, J. M^a. (1997). El hombre de las Constituciones como prolongación del hombre de los Ejercicios. *Manresa*, 69(273), 359-372.
- Ravier, A. (1991). *Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Reddy, W. (2001). *The Navigation of Feeling. A framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rey Hazas, A. (2003). *Artes de bien morir: Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid: Lengua de trapo.

- Ribadeneyra, P. (1583/1945). Vida del Bienaventurado Padre San Ignacio de Loyola. En P. Ribadeneyra, *Historias de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Richards, G. (1992). *Putting Psychology in its Place: Critical Historical Perspectives*. New York: Routledge.
- Rico Verdú, J. (1973): *La Retórica española en los siglos XVI y XVII*. Madrid: CSIC.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil.
- Riera, F. (2008). “Disponerse” para hacer los Ejercicios. *Manresa*, 80(316), 213-223.
- Riis, O., & Woodhead, L. (2010). *A sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodríguez, P. y Lanzetti, R. (1982). *El Catecismo Romano. Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566)*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Rodríguez de la Flor, F. (1983). La literatura espiritual del Siglo de Oro y la organización retórica de la memoria. *Revista de Literatura*, (9), 39-85.
- Rodríguez de la Flor, F. (1978). La Compañía de Jesús: Imágenes y memoria, Nihil vacuum neque sine signo apud Deum. *Hiperion*, 3, 62-72.
- Roldán Viller, A. (1981). La afectividad en la ascética ignaciana. *Manresa*, 53(206), 33-54.
- Rommetveit, R. (1992). Outlines of a Dialogically Based Social-Cognitive Approach to Human Cognition and Communication. En A.H. Wold (Ed.). *The Dialogical Alternative. Towards a Theory of Language and Mind*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Rosa, A. (en prensa). The Self rises up from lived experiences: A micro-semiotic analysis of the unfolding of trajectories of experience when performing ethics. In Valsiner, J; Marsico, G.; Chaudhary, G.; Sato, T. & Dazzani, V. (Eds.). *Psychology as a science of human being: The Yokohama Manifesto*. Springer.
- Rosa, A. (2007a). Acts of Psyche: Actuations as synthesis of semiosis and action. En J. Valsiner, & A. Rosa (Eds.), *The Cambridge Handbook of Socio-Cultural Psychology*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.

- Rosa, A. (2007b). Dramaturgical actuations and simbolic communication. Or how beliefs make up reality. En J. Valsiner & A. Rosa (Eds.) (2007), *The Cambridge Handbook of Socio- Cultural Psychology*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Rosa, A. (2000a). ¿Qué añade a la Psicología el adjetivo cultural? *Anuario de Psicología* 31(4), 27-57.
- Rosa, A. (2000b). Entre la explicación del comportamiento y el esfuerzo por el significado: una mirada al desarrollo de las relaciones entre el comportamiento individual y cultural. *Revista de Historia de la Psicología* 21(4), 77- 114.
- Rosa, A. y González, F. (2014). Cultivo de psique ciudadana. En M.F. González, y A. Rosa (editores). *Hacer(se) ciudadan@s: Una psicología para la democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Rosa, A. y Blanco, F. (2007). *Actuations of identification in the games of identity*. Social practice/Psychological Theorizing. <http://www.sppt-gulcerce.boun.edu.tr/article7.aspx>
- Rosa, A., & Monserrat, J. (2003). Cultural symbols, social discourses and personal sense of actions. A sketch for a natural history of the development of personal sense. *10th Biennial Conference of The International Society For Theoretical Psychology*. Estambul, Junio 2003.
- Rosa, A., Bellelli, G. & Barlhurst, D. (Eds.) (2000). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rosaldo, M. (1984). Toward an anthropology of self and feeling. In A. Shweder & R. A. LeVine, (Eds.), *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion*. pp. 137–157. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rose, N. (1999). *Governing the Soul*. Londres: Free Associations Books.
- Rose, N. (1996). *Inventing ourselves: Psychology, power and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roseman, I. J., & Smith, C. A. (2001). Appraisal Theory. In: K. Scherer, A. Schorr, T. Johnstone (Eds.). *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Roseman, I., Wiest, C., & Swartz, T.S., (1994). Phenomenology, behaviors, and goals differentiate discrete emotions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(2), 206-211.

- Rosenwein, B. (2007). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. New York: Cornell University Press.
- Rosenwein, B. (2002). Worrying about Emotions on History. *The American Historical Review*, Vol. 107, No. 3, pp. 821-845.
- Rotterdam, E. de (1503/1999). *Enquiridion o Manual Del Caballero Cristiano*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Rouche, M. (1990). Alta Edad Media Occidental. En P. Ariès y G. Duby (coords.). *Historia de la vida privada. Volumen I: Del imperio romano al año mil*. Madrid: Taurus.
- Rovira, J. (1933a). “Ejercicios Espirituales para vencer a sí mismo” [21]. *Manresa*, 9(33), 23-29.
- Rovira, J. (1933b). “Ejercicios Espirituales para vencer a sí mismo” [21]. *Manresa*, 9(34), 107-112.
- Royón Lara, E. (2007). Principio y Fundamento. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Royón Lara, E. (1994). Un gobierno espiritual y apostólico. *Manresa*, 66(260), 283-296.
- Royón Lara, E. (1967). Antropología cristocéntrica del Principio y Fundamento. *Manresa*, 39(153), 349-354.
- Ruidrejo, A. (2010). Ratio gubernationis jesuita. *Sacrilegens. Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião*, Vol. 7 (1), 4-17.
- Ruíz Jurado, M. (2010). *El discernimiento espiritual. Teología, historia, práctica*. Madrid: BAC.
- Russell, J. A. (2003). Core Affect and the Psychological Construction of Emotion. *Psychological Review*, 110 (1), 145-172.
- Russell, J. A. (1994). Is there universal recognition of emotion from facial expression? *Psychological Bulletin*, 115, 102-141.
- Ruysbroeck, J. van (1973). *Adorno de las bodas espirituales*. Barcelona: Montaner y Simón Editores.
- Sádaba, J. (1989). *Lecciones de Filosofía de la Religión*. Madrid: Mondadori.

- Saint-Thierry, G. de (1138/2011). *Naturaleza del cuerpo y del alma*. Zaragoza: Monte Carmelo.
- Salin, D. (2007). Voluntad. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Salvail, G. (1996). *At the Crossroads of the Scriptures: An Introduction to Lectio Divina*. Boston: Pauline Books ad Media.
- Sampaio, A. (2004). *Los tiempos de elección en los Directorios de Ejercicios*. Santander: Sal Terrae.
- San Martín, J. (1999). *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- Santayana, G. (1900/2005). *Interpretations of Poetry and Religion*. L.A.: Kessinger Publishing.
- Sarbin, T. R. (1986). Emotion and act: roles and rhetoric. In R. Harré (Ed.), *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Schachter, S. y Singer, J. (1962). Cognitive, social and physiological determinants of emotional state. *Psychological Review*, 69, 379-399.
- Scharf, B. R. (1974). *El estudio sociológico de la religión*. Barcelona: Seix Barral.
- Scheler, M. (1912/2003). *Gramática de los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Scherer, K. R. (2004). Feelings integrate the central representation of appraisal-driven response organization in emotion. En A. S. R. Manstead, N. H. Frijda, & A. H. Fischer (Eds.), *Feelings and Emotions: The Amsterdam Symposium*, pp. 136-157. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scherer, K. R. (2001). *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Scherer, K.R. (1999). Appraisal theories. En T. Dalgleish, & M. Power (Eds.), *Handbook of cognition and emotion*, pp. 637-663. Chichester: Wiley.
- Scherer, K. R. (1984). On the nature and function of emotion: A component process approach. En K. R. Scherer, & P. Ekman (Eds.), *Approaches to emotion*, pp. 293-317. Hillsdale: NJ: Erlbaum.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

- Schimmel, S. (1997). *The seven deadly sins: Jewish, Christian, and classical reflections on human psychology*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Selman, R.L. (1980). *The growth of interpersonal understanding: Developmental and clinical analyses*. Nueva York: Academic.
- Selman, R.L. (1973). *A structural analysis of the ability to take another's social perspective: Stages in the development of role-taking ability*. Paper presented at the meeting of the Society for Research and Child Development, Philadelphia, PA.
- Shweder, R. A. (1999). Why cultural psychology? *Ethos*, 27(1), 62-73.
- Shweder, R. A. (1991). *Thinking through cultures*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shweder, R. A., & Much, N. C. (1987). Determinants of meaning: Discourse and moral socialization. En W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (Eds.), *Moral development through social interaction*, pp. 197-244. New York: John Wiley.
- Sicre, J.L. (2006). El legado Judío. En M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords.). *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*. Madrid: Trotta.
- Singer, P. (2004). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza.
- Silverman, L. (2003). Spiritual role modeling: The teaching of meaning systems. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 13, 175-195.
- Skinner, B. F. (1948). "Superstition" in the Pigeon. *Journal of Experimental Psychology*, 38, 168-172.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-textos.
- Smith, C. A., & Kirby, L. D. (2001). Toward delivering on the promise of appraisal theory. In: K. Scherer, A. Schorr, T. Johnstone (Eds.). *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, R. (2005). The history of psychological categories. *Studies in history and philosophy of biological and biomedical Sciences*, 36, 55-94.
- Smith, W. C. (2005). *El sentido y el fin de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Solomon, R. (1976). *The Passions*. New York: Anchor Press.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. UK: Oxford University Press.

- Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds.) (2006). *Historia del cristianismo*. Volumen I: el mundo antiguo. Madrid: Trotta.
- Sperber, D. (2005). *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Madrid: Morata.
- Spidlík, T. (2008). *Ignacio de Loyola y la espiritualidad oriental. Guía para la lectura de los Ejercicios Espirituales*. Santander: Sal Terrae.
- Spinoza, B. (1675/1998). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Starbuck, E. D. (1897). A study of Conversion. *American Journal of Psychology*, 8, 268-308.
- Stearns, P., & Stearns, C. (1985). Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. *The American Historical Review*, 90(4), 813-836.
- Stetsenko, A. & Arievitch, I.M. (2004). The Self in Cultural-Historical Activity Theory: Reclaiming the Unity of Social and Individual Dimensions of Human Development. *Theory & Psychology*, 14, 475-503.
- Suso, E. (1982). *El libro de la sabiduría eternal*. Buenos Aires: Editorial Hastinapura.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Teixidor, L. (1926a). El concepto de “consolación espiritual” en el libro de los Ejercicios. *Manresa*, 2(6), 108-118.
- Teixidor, L. (1926b). El concepto de “desolación” en los Ejercicios. *Manresa*, 2(8), 289-305.
- Teja, R. (2006). El cristianismo y el Imperio romano. En M. Sotomayor y J. Fernández Ubiña (coords). *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*. Madrid: Trotta.
- Tejera, M. (2007). Adiciones. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Tejera, M. (2002). Elegir, ¿qué? y ¿cuándo? *Manresa*, 74(290), 53-70.
- Tejera, M. (1987). La cuarta semana en la dinámica de los Ejercicios. *Manresa*, 59(233), 315-324.
- Tejerina, A. (1997). Tres modos de orar. *Manresa*, 69 (270), 51-67.
- Tejerina, A. (1992). Discernimiento y Ejercicios (Precondiciones y condiciones). *Manresa*, 64(252), 379-390.

- Tellechea, J.I. (2009). *Ignacio de Loyola, solo y a pie*. Salamanca: Sígueme.
- Thio, S. (1989). La experiencia de Dios en los Ejercicios y en el Diario espiritual de San Ignacio. *Manresa*, 61(241), 343-354.
- Thompson, R. (1991). Emotional Regulation and emotional development. *Educational Psychology Review*, 3, 269-307.
- Tillich, P. (1974). *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: Megápolis.
- Tooby, J., & Cosmides, L. (1992). The psychological foundations of culture. En J. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby (Eds.), *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. New York: Oxford University Press.
- Tooby, J., & Cosmides, L. (1990). The past explains the present: Emotional adaptations and the structure of ancestral environments. *Ethology and Sociobiology*, 11, 375-424.
- Tostado, A. (1517). *Tratado de confession llamado tostado*. Alcalá de Henares: Arnao guillen de brocar.
- Travieso, D. (2007). Functional Systems of Perception-Action an Re-Mediation. En J. Valsiner & A. Rosa (Eds.), *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology* (pp. 124-139). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tylor, E. (2010). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. New York: Cambridge University Press.
- Valery, P. (1961/2005). *Descartes, por detrás*. Madrid: Losada.
- Valsiner, J. (1998). *The guided mind: A sociogenetic approach to personality*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Valsiner, J. & Rosa, A (2007). *The Cambridge Handbook of Socio- Cultural Psychology*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Van Engen, J. (1988). *Devotio Moderna. Basic writings*. New York: Paulist Press.
- Vandermeersch, P. (2004). *Carne de la Pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico y psicológico*. Madrid: Trotta.
- Vergote, A. & Tamayo, A. (Eds.) (1981). *The Parental Figures and the Representation of God: A Psychological and Cross-Cultural Study*. The Hague: Mouton.

- Villoslada, R. (1979). *Historia de la Iglesia en España (VII Vols.)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vygotski, L. S. (1934/2001). *Pensamiento y Lenguaje*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- VV.AA. (1566/1782). *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos ordenado por disposición de Pio V*. Valencia: Don Benito Monfort.
- Verger, J. (1999). *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*. Madrid: Editorial Complutense.
- Veyne, P. (1990). El imperio romano. En P. Ariès y G. Duby (coords). *Historia de la vida privada. Volúmen I: Del imperio romano al año mil*. Madrid: Taurus.
- Wackernagel, M. (1968). *Renacimiento*. Barcelona: Moretón.
- Watts, F. (2007). Emotion Regulation and Religion. En J. Gross (Ed.), *Handbook of Emotion Regulation*. pp. 504-522. New York: The Guildford Press.
- Weber, M. (1903/2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (1984). *La acción social. Ensayos metodológicos*. Madrid: Península.
- Wennemer, C. (1932). El Ejercitante según las 20 anotaciones de San Ignacio. *Manresa*, 8(29), 45-60.
- Wertsch, J. V. (1991). *Voices of the mind. A Sociocultural approach to mediated action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wierzbicke, A. (2008). A conceptual basis for research into emotions and bilingualism. Bilingualism. *Language and Cognition*, 11(02), 193-195.
- Wimmer, R. (1987). Jesuitendrama: Jakob Bidermanns "Philemon Martyr". En A. Weber (ed.) *Handbuch der Literatur in Bayern*. Regensburg.
- Wittgenstein, L. (1953/2008). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Crítica.
- Wouters, C. (1989). The social construction of emotions. *Theory, Culture & Society*, 6(4), 704-707.
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of Religion. Classic and contemporary*. New York: John Wiley & Sons.

- Zajonc, R. B. (1980). Feeling and Thinking: preferences no need inferences. *American psychologist*, 35(2), 151-175.
- Zas Friz, R. (2007). Composición de lugar. En VV.AA., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Santander: Sal Terrae.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza editorial.

